Psikologi agama adalah cabang dari psikologi, yang secara khusus membahas tentang perilaku beragama manusia. Sebagai ilmu yang empiris psikologi agama mengajukan data deskriptif dan tidak bersifat normatif, karenanya studi ini aplikasinya mampu menembus sekat-sekat ras dan agama dimanapun juga. Disinilah sesungguhnya daya tarik dari studi psikologi agama. Meski begitu harus diakui bahwa tak sedikit kritik ditujukan, saat studi ini membicarakan keberagamaan sebagai yang sepenuhnya manusiawi.

Dilihat dari outputnya, studi psikologi agama telah banyak memberikan perspektif bagi kajian dan telaah pengalaman keberagamaan, faktor-faktor psikologis pembentuknya, pola dan tipenya serta hubungan pola-pola tersebut dengan struktur kepribadian manusia. Sebagai contoh psikologi agama memberikan perspektif tersendiri terhadap fenomena tidak berkorelasinya antara kesalehan individual dengan kesalehan sosial, antara kuantitas usia dan kualitas keberagaman.

Menjadi realitas tersendiri bahwa penulisan buku-buku psikologi agama di Indonesia belum banyak dilakukan oleh orang, jika dibandingkan dengan buku-buku lainnya, seperti pendidikan, sosiologi, psikologi dan lain-lain. Kondisi semacam ini tentu berimplikasi pada kurang berkembangnya studi dan riset-riset ilmiah terhadap sejumlah fenomena keberagamaan dalam perspektif psikologi.

Menyadari kondisi tersebut di atas penulisan buku ini dimaksudkan untuk memberikan konstruksi bagi alternatif bacaan dan literatur bagi mahasiswa dan siapa saja yang sedang mempelajari psikologi agama. Sebagai langkah awal buku ini tidak dimaksudkan untuk mengupas keseluruhan materi dalam studi psikologi agama, tetapi lebih merupakan materi pilihan yang menjadi tema pokok dalam perkuliahan.[]

ISBN : 978-979-3549-20-0

Dra. Djami'atul Islamiyah, M.Ag.

PSIKOLOGI AGAMA

Beberapa Materi Pilihan

Dra. Djami'atul Islamiyah, M.Ag.

PSIKOLOGI AGAMA

Beberapa Materi Pilihan

PSIKOLOGI
AGAMA:
Beberapa Materi Pilihan

Dra. Djami'atul Islamiyah, M.Ag.

PSIKOLOGI AGAMA:

Beberapa Materi Pilihan

Dra. Djami'atul Islamiyah, M.Ag.
PSIKOLOGI AGAMA:Beberapa Materi Pilihan
—Salatiga: 2012
xii + 158 hal.; 14,5 x 20,5

Penulis : Dra. Djami'atul Islamiyah, M.Ag.
Editor : Abdul Syukur
Desain Cover : Alazuka
Desain Isi : djanoerkoening
Cetakan I : Agustus 2013
ISBN : 978-979-3549-20-0

Penerbit : STAIN Salatiga Press
Jl. Tentara Pelajar No. 2 Salatiga
Jawa Tengah. Telp. (0298) 323706

KATA PENGANTAR

Menjadi realitas tersendiri bahwa penulisan buku-buku psikologi agama di Indonesia belum banyak dilakukan oleh orang, jika dibandingkan dengan buku-buku lainnya, seperti pendidikan, sosiologi, psikologi dan lain-lain. Kondisi semacam ini tentu berimplikasi pada kurang berkembangnya studi dan riset-riset ilmiah terhadap sejumlah fenomena keberagaman dalam perspektif psikologi.

Menyadari kondisi tersebut di atas penulisan buku ini dimaksudkan untuk memberikan konstruksi bagi alternatif bacaan dan literatur bagi mahasiswa dan siapa saja yang sedang mempelajari psikologi agama. Sebagai langkah awal buku ini tidak dimaksudkan untuk mengupas keseluruhan materi dalam studi psikologi agama, tetapi lebih merupakan materi pilihan yang menjadi tema pokok dalam perkuliahan.

Buku ini terbagi dalam 7 bab. Bab 1 membahas tentang orientasi, perkembangan dan perbedaan psikologi agama dengan sejarah agama, sosiologi agama dan perbandingan agama. Bab 2 membicarakan tentang motivasi beragama, yaitu motif-motif psikologis dalam

beragama beserta faktor-faktor yang mempengaruhi perilaku religius seseorang. Bab 3 mengenai sumber-sumber psikologis agama dalam perspektif Psikoanalisis, Behaviorisme dan Humanistik. Bab 4 membahas pengalaman agama meliputi esensi dan karakteristiknya, juga pengalaman agama dalam mistik dan berdoa. Bab 5 membicarakan perkembangan agama, yaitu perkembangan agama pada anak-anak, pada remaja dan perkembangan agama yang biasa terjadi pada orang dewasa yaitu maturitas agama dan konversi agama. Bab 6 membahas tentang tipologi sikap keagamaan, yang mencakup model tipologi William James, GW. Allport dan WH. Clark. Buku ini diakhiri pada bab ke 7, yang secara khusus membincang tentang bentuk-bentuk interaksi psikologi dan agama, juga wacana baru dalam studi psikologi yaitu Religious Psychology, latar belakang munculnya dan beberapa karakteristik yang membedakan dengan Psychology of Religion atau psikologi agama.

Sambil bersyukur pada Allah SWT yang tebal memberikan rahmat-Nya, penulis ingin mengucapkan banyak terima kasih kepada unit PIP Stain Salatiga yang telah berkenan menjadikan buku ini sebagai salah satu yang layak diterbitkan, kepada mas Stamma dan mbak Ulya yang telah membantu pengetikan konsep buku ini hingga selesai, jazakumullahu jazaan katsiraa...

Semoga buku ini membawa manfaat. Amiin.

Salatiga, awal Maret 2013

Djamiatul Islamiyah

DAFTA ISI

PENDAHULUAN

Psikologi agama adalah cabang dari psikologi, yang secara khusus membahas tentang perilaku beragama manusia. Sebagai ilmu yang empiris psikologi agama mengajukan data deskriptif dan tidak bersifat normatif, karenanya studi ini aplikasinya mampu menembus sekat-sekat ras dan agama dimanapun juga. Disinilah sesungguhnya daya tarik dari studi psikologi agama. Meski begitu harus diakui bahwa tak sedikit kritik ditujukan, saat studi ini membicarakan keberagamaan sebagai yang sepenuhnya manusiawi.

Dilihat dari outputnya, studi psikologi agama telah banyak memberikan perspektif bagi kajian dan telaah pengalaman keberagamaan, faktor-faktor psikologis pembentuknya, pola dan tipenya serta hubungan pola-pola tersebut dengan struktur kepribadian manusia. Sebagai contoh psikologi agama memberikan perspektif tersendiri terhadap fenomena tidak berkorelasinya antara kesalehan individual dengan kesalehan sosial, antara kuantitas usia dan kualitas keberagamaan.

Di samping itu psikologi agama dipandang mampu memberikan wawasan keilmuan tersendiri dalam menganalisis faktor-faktor dan

proses-proses psikologis terjadinya perpindahan (konversi) agama, karakteristik keberagaman anak-anak, remaja dan orang dewasa sehingga pemberiaan treatment yang tepat mampu dipertimbangkan berdasarkan karakteristik tersebut.

Sejauh ini studi psikologi agama berjalan di atas titian orientasinya yang membedakan studi ini dari studi psikologi dengan orientasi teologi tertentu, apakah itu psikologi Islami atau psikologi pastoral dan lain-lain, yang belakangan ini banyak diwacanakan. Karenanya menjadi sangat penting, disamping memahami psikologi agama (Psychology of Religion) penting juga memahami psikologis agamis (Religious Psychology) dengan segala karakteristik metodologisnya, acuan-acuan filosofisnya dan bentuk-bentuk derivatifnya yang mulai banyak ditulis orang.

BAB 1

STUDI PSIKOLOGIS TENTANG AGAMA

A. Psikologi Agama, Sejarah Agama, Sosiologi Agama dan Perbandingan Agama

Studi ilmiah tentang agama dan cabang-cabangnya sebagai ilmu dengan identitas masing-masing adalah merupakan cara pendekatan terhadap agama. Cabang-cabang dari studi agama tersebut misalnya "sejarah agama, sosiologi agama dan psikologi agama".[1] Tentu saja masing-masing studi ini memiliki perbedaan titik tekan kajiannya, disamping titi temu yang menggambarkan kesamaannya. Sejarah agama menyelidiki kebudayaan orang-orang primitif dan barang-barang kuno yang telah terkubur guna menemukan bentuk-bentuk paling dasar dan berusaha menelusuri perkembangan masing-masing agama dari abad ke abad. Sosiologi agama meneliti fungsi agama dalam kehidupan kelompok masyarakat dan menguji interkasi sosial, fakor-faktor ekonomi dan politik dengan nilai agama.

Psikologi agama melihat pengalaman manusia untuk memahami apa arti agama bagi masing-masing pribadi. Tentu saja hlm ini akan

[1] Paul E. Johnson, tt. *Psychology of Religion*. New York: Abingdon Press, hlm. 15

saling berkaitan dengan studi-studi ilmiah yang lain. Sejarah dan sosiologi keduanya dapat menggunakan psikologi untuk memberi interpretasi makna bentuk-bentuk dan aktifitas keagamaan agar data-data tersebut tidak semata-mata menjadi laporan yang berdebu (*be merely dusty records*) dan tidak berarti. Psikologi agama terarah kepada kultus-kultus orang primitif dan keimanan-keimanannya secara historis untuk menguatkan data bagi studinya. Organisasi, adat-istiadat, dan standar-standaer sosial memberi sumbangan akan arti agama secara psikologis.

Bagi J.B Pratt "Psikologi agama memiliki hubungan yang sangat erat dengan sejarah agama daripada dengan filsafat agama. Ditinjau dari objek studi maupun tujuannya, kedua studi ini sama-sama memandang fakta agama sebagai fakta manusiawi dan tidak menyinggung masalah benar atau tidaknya sebuah ajaran agama."[2]

Lalu bagaimana studi Psikologi Agama ini bila dikaitkan dengan studi Perbandingan Agama?

Menurut Thouless Psikologi Agama dapat dibedakan dari Perbandingan Agama. Keduanya memiliki tujuan untuk menambah pemahaman terhadap agama dengan menggunakan pada dua studi tersebut metode-metode yang bersifat non religius dan non theologis sebagai tipe penelitiannya. Tetapi studi perbandingan agama lebih cenderung berkenaan dengan agama-agama primitif dan eksotik daripada dengan agama dari kebudayaan sendiri. Tujuannya adalah untuk menambah pemahaman dengan membandingkan satu agama dengan agama yang lain. Sedang studi psikologi agama lebih memperhatikan pemahaman perilaku agama dengan mengaplikasikan pada

[2] J.B. Pratt. 1930. *The Religious Consciousness: A Psychological Study*. New York: The Macmillan Company, hlm. 22

studi tersebut prinsip-prinsip psikologis yang berasal dari tingkah laku non agamis.[3]

Mukti Ali sebagai seorang tokoh perbandingan agama di Indonesia dengan tegas menguraikan apa fungsi perbandingan agama dan bagaimana cara kerjanya. Perbandingan agama berusaha untuk memahami semua aspek yang diperoleh dari sejarah agama, kemudian menghubungkan atau membandingkan struktur yang fundamental dari pengalaman-pengalaman dan konsepsi-konsepsi beragama dengan menganalisa persamaan dan perbedaan antara agama-agama itu. Perbandingan agama membandingkan tujuan agama dan metodenya serta konsepsi-konsepsinya untuk mencapai tujuan tersebut. Juga menguraikan tentang berbagai cara yang dipergunakan orang untuk mencukupi keperluannya akan agama, akan tetapi perbandingan agama tidak akan menilai apakah cara-cara yang dipergunakan itu betul atau salah.[4]

Dari uraian di atas dapatlah dibedakan antara studi psikologi agama yang menekankan pada pemahaman terhadap perilaku agama dengan perbandingan agama yang berorientasi pada analisis perbandingan pada sejumlah konsepsi, metode dan tujuan dari suatu agama.

Terlepas dari identitas yang ditunjukkan oleh masing-masing studi tentang agama sebagai cara pendekatannya, Pratt melihat segi-segi kesamaan antara psikologi agama dengan sejarah agama, (juga sosiologi dan perbandingan agama) kesemuanya memandang agama menurut apa adanya. Pendekatan-pendekatan tersebut memahami agama sebagai suatu fakta manusia yang agung dan sama sekali tidak menyinggung masalah kebenaran konsep suatu agama, dengan kata lain tidak bersifat normatif.

[3] R.H Thouless. 1971. *An Introduction to The Psychology of Religion*. London: Cambridge University, hlm. 14

[4] Mukti Ali. 1973, *Ilmu Perbandingan Agama*. Yogya: Yayasan Annida, hlm. 6

Pendekatan sejarah maupun sosiologi terhadap agama dapat menggunakan psikologi untuk memberikan interpretasi makna dan bentuk dari aktivitas keagamaan. Sementara itu psikologi dapat juga menggunakan organisasi, kebiasaan dan standar sosial untuk memberikan kontribusi bagi pemahaman makna agama dari studi psikologis dapat diperoleh sejumlah data historis juga sosiologis tentang agama.

B. Orientasi, Metode dan Permasalahan dalam Studi Psikologi Agama

Orientasi studi psikologis tentang agama terkait erat dengan tujuan pengkajian studi itu sendiri. Secara eksplisit Zakiyah Daradjat mengatakan "bahwa tujuan dari studi ini adalah meneliti pengaruh agama terhadap sikap dan tingkah laku orang atau mekanisme yang bekerja dalam diri seseorang, karena keyakinan itu masuk dalam konstruksi kepribadiannya".[5]

Zakiyah juga menjelaskan bahwa objek kajian studi psikologis agama mencakup dua hlm, yaitu *religious experience* dan *religious consciousness.*[6] Pengalaman agama (*religious experience*) adalah unsur perasaan dalam kesadaran agama, yaitu perasaan yang membawa kepada keyakinan yang dihasilkan amaliah. Sementara kesadaran agama (*religious consciousness*) adalah bagian atau segi agama yang hadir (terasa) dalam pikiran dan dapat diuji melalui introspeksi atau dapat dikatakan kesadaran agama adalah aspek mental dari aktivitas agama. Disamping itu pertumbuhan dan perkembangan keagamaan seseorang dan faktor-faktor yang mempengaruhi keyakinan juga merupakan bagian dari studi ini.

[5] Zakiyah Daradjat. 1979. *Ilmu Jiwa Agama*. Jakarta: Bulan Bintang, hlm. 12
[6] Ibid, hlm. 13-14

Pemahaman terhadap titik tekan yang menjadi tujuan studi ini menghasilkan pemahaman juga tentang jenis data yang menjadi garapannya. Karenanya permasalahan yang muncul bukan apakah agama itu, atau bagaimana agama itu seharusnya? Tetapi apa yang disebut orang sebagai agama mereka? Atau apa fungsi agama sebagai agama bagi mereka, "what religions means to persons?". Konsekuensinya pendekatan studi ini terhadap agama lebih bersifat fungsional dan struktural.

Secara tegas Nico S. Dister mengatakan objek psikologi agama bukan Allah, tetapi manusia yang beragama[7]. Secara lebih rinci Dister menjelaskan sebagai berikut. *Pertama* – obyek psikologi agama adalah manusia yang beragama. Dalam hlm ini meliputi kesadaran dan tingkah laku manusia yang bersifat religius yang tertuju pada Tuhan. *Kedua* – tindakan orang beriman adalah tindakan manusiawi. Dalam arti ungkapan-ungkapan iman berupa pikiran, perasaan, keyakinan dan tingkah laku manusia yang bersifat religius adalah merupakan tindakan manusiawi, oleh karenanya dapat diselidiki oleh psikologi agama. *Ketiga* – benar tidaknya suatu ajaran agama bukanlah obyek psikologi agama meneliti motif-motif yang bersifat psikologis tentang manusia beragama. Jadi yang dicari dalam psikologi agama adalah kebenaran psikologis.bukan teologis.[8]

Sementara itu menurut Driyarkara[9] studi psikologis tentang agama tidak mempersoalkan apakah kebenaran dari tiap-tiap ayat kitab-kitab suci agama, tidak dipersoalkan dalam studi ini, yang dapat diteliti adalah pengaruh ajaran agama yang terkandung dalam kitab suci bagi pemeluknya dan efek-efek psikologis yang timbul bagi orang

[7] Nico S. Dister. 1981. *Pengalaman dan Motivasi Beragama*. Jakarta. Leppenas, hlm. 11
[8] Nico S. Dister, *op.cit*, hlm. 9 - 11
[9] Driyarkara. 1978. *Percikan Filsafat*. Jakarta, PT. Pembangunan

yang membaca atau mendengarkan. Psikologi agama dengan demikian tidak bersifat normatif.

Karenanya studi ini dalam merespon dan memaknai fenomena keagamaan tidak merujuk referensi "vertikal transendental". Perilaku keagamaan dipahami sebagai perilaku yang mempunyai peran serta fungsi tertentu bagi keseluruhan pribadi orang yang bersangkutan. Penolakan terhadap referensi tesrebut tidak bisa dimaknai sebagai fenomena penolakan terhadap eksistensi yang transenden. Penolakan maupun penerimaan terhadap yang transenden seperti dikatakan Nico Dister[10] adalah tidak sesuai dengan sifat empiris studi.

Sikap yang diperlukan bagi pelaku studi ini adalah sikap netral bercampur simpati artinya dengan tidak mengiyakan dan tidak mengingkari kenyataan yang transenden, pelaku studi ini diharapkan dapat menempatkan diri dalam penghayatan hidup seseorang yang beragama, atau yang disebut dengan sikap empati.

Sebagai salah satu cabang ilmu pengetahuan yang empiris, metode yang dipakai dalam penelitian studi ini adalah metode ilmiah, yaitu mempelajari fakta-fakta yang berada dalam lingkungannya dengan cara objektif. Dalam hlm ini Starbuch pernah menggunakan angket untuk mendapatkan data tentang Konversi Agama. sementara William James mendasarkan penelitiannya atas pengalaman pribadi tokoh-tokoh agama, baik yang ditulis sendiri, maupun oleh orang lain (*personal document*). Pengalaman tersebut dikumpulkan kemudian dianalisis.[11]

Sementara itu WH. Clark dalam bukunya "The Psychology of Religion", mengatakan bahwa diantara metode yang dapat digunakan

[10] Nico S. Dister, *op.cit*, hlm. 12
[11] Zakiyah Daradjat. *op.cit*, hlm. 20

dalam psikologi agama adalah dokumen pribadi, seperti yang dilakukan oleh James, questioner, interview, testing, statistik, studi kasus, dll.[12]

Pembahasan berikutnya adalah tentang permasalahan yang muncul terkait pendekatan fungsional terhadap agama. Sesuai dengan tujuan studi agama secara psikologis, maka pendekatan fungsional terhadap agama dalams studi ini dianggap memadai. Pendekatan fungsional setidak-tidaknya menghasilkan fakta keagamaan yang bersifat fungsional juga. Seperti dikatakan oleh Crapps[13] "melihat arti religius dari segi fungsinya mengandung pengertian bahwa arti itu dibatasi pada konteks kebutuhan dan kepuasan manusia". Oleh karena itu tidaklah mengherankan bila dalam membahas motivasi beragama, studi ini memaparkan motif-motif psikologis yang fungsional. Misalnya "agama dipeluk untuk mengatasi frustasi, rasa takut, keteraturan moral". Kesimpulan semacam ini memang cukup melegakan bagi sebagian orang tapi tidak bagi sebagian orang yang mempunyai penghayatan lain terhadap agama.

Di samping itu pendekatan fungsional mudah membuat hlm-hlm yang tercakup dalam agama menjadi terlalu luas.[14] Hal ini misalnya bisa kita lihat dari pengertian agama yang diberikan oleh J.B. Pratt "agama merupakan suatu sikap yang benar-benar serius dan sikap sosial dari individu atau masyarakat terhadap kekuatan-kekuatan yang mereka gambarkan mempunyai fungsi kontrol asasi di atas keinginan dan nasib manusia[15], atau menurut RH. Thauless "agama adalah suatu hubungan praktis yang dirasakan seseorang dengan apa yaig dipercayai sebagai satu wujud atau wujud-wujud yang memiliki

[12] WH. Clark. 1969. *The Psychology of Religion*. New York: The Macmillan Company, hlm. 31-39
[13] Robert W. Crapps. *op.cit*. hlm. 50
[14] Ibid
[15] JB. Pratt. *op.cit*, hlm. 2

kekuatan manusia.[16] Dengan pendekatan fungsional orang tidak begitu peduli untuk membatasi pengertian agama pada bentuk dan latar historisnya padahal, lambang-lambang keagamaan yang disepakati bersama terikat pada budaya.

Konsekuensi lebih lanjut dari kenyataan di atas adalah munculnya pemahaman yang bersifat reduksionis terhadap keberagamaan. Corak reduksionis tersebut tampak bukan hanya ketika merumuskan agama atau ketika studi ini berusaha menjawab tentang sumber-sumber psikologis agama, tetapi juga operasionalisasi metode studi ini.

Seperti diketahui salah satu tahapan yang tidak boleh dilewatkan dalam metode ilmiah adalah analisis unit yang lebih besar ke dalam bagian yang membentuknya.[17] Misalnya dalam membahas doa psikologi agama memecah fenomena keagamaan menjadi unit-unit kecil. Sebagai contoh doa dapat dianalisis dan gerak-geriknya, ucapan-ucapannya, maksudnya; memuji, memohon, atau efek psikologisnya. Metode ini menurut Crapp[18] ada bahayanya bila teori tentang bagian yang lebih besar disusun atas dasar beberapa unsur kecilnya saja. Seperti doa adalah berlutut mengangkat kedua tangan sambil mengucapkan kata-kata. Akibatnya suatu aktivitas agama yang rumit dengan enteng dibeni satu istilah. Misalnya ibadah di rumah ibadah. Ibadah dari agama apapun tidak memadai bila hanya disebut dengan istilah : "kegiatan keagamaan" di rumah ibadah.

Masalah lain yang muncul dari studi iri adalah kesulitan bahasa. Kesulitan ini menyangkut istilah khas agama dan psikologi. Kata-kata yang bunyinya sama diberi arti berbeda. Dalam agama konversi

---

[16] RH. Thauless. *op.cit*, hlm. 11
[17] Robert W. Crapps. *loc.cit*
[18] Ibid, hlm. 53

merupakan hlm yang wajar dalam kehidupan agama seseorang, tetapi dalam psikologi agama dipahami sebagai gejala krisis kepribadian.[19]

Objektivitas adalah masalah terakhir yang ingin dibahas dalam tulisan ini. Netralitas dalam masalah-masalah agama bukan suatu hlm mudah untuk dilakukan, bukankah teori Freud tentang agama yang bersumber pada term "oedipus cimplex" akan dirumuskan berbeda jika dia hidup dalam masyarakat lain, misalnya yang bukan patriarkal? Teori ilmiah seperti yang dikemukakan Freud bukanlah data, tetapi cara memandang dan menafsirkan data oleh karena itu sulit untuk tampil dan diterima sifat objektivitasnya.[20]

Akhirnya perlu digarisbawahi bahwa berbagai masalah yang muncul dari studi agama secara psikologis ini sebagaimana diakui oleh Crapps[21] tidak mudah diatasi. Studi ini belum memiliki pengertian yang mendalam maupun metode yang khas yang mampu menyederhanakan kompleksitas teologis pemahaman agama. Oleh karena itu kehati-hatian dalam penggunaan metode, faktor-faktor subjektivitas dan kerendahan hati dalam memaparkan hasil penelitian perlu mendapat perhatian bagi pelaku studi ini. Namun begitu harus diakui juga bahwa studi ini telah banyak memberikan kontribusi bagi pemaknaan fenomena keagamaan yang begitu kompleks dalam kehidupan umat manusia. Hasil penelitian ilmiah dan studi ini paling tidak mampu menyadarkan kita untuk memurnikan motivasi (beragama) agar motivasi tesrebut tidak semata-mata psikologis belaka.

---

[19] Ibid, hlm. 50
[20] Ibid, hlm. 51
[21] Ibid hlm. 54

C. Perkembangan Studi Psikologi Agama

Tulisan Newton Malony mengisyaratkan bahwa studi ini dimulai ketika G. Stanley Hall untuk pertama kalinya melaporkan penelitiannya tentang konversi agama pada tahun 1881. Selanjutnya pada tahun 1904 Hall menerbitkan *The Journal of Religious Psychology*, yang merupakan The First American journal in the Field.[22] Dia juga perintis berdirinya Clark University yang kemudian menjadi pusat studi psikologi agama yang paling produktif di masa itu.

Berikut ini akan dikemukakan beberapa tokoh yang dipandang penting dalam konteks peertumbuhan dan perkembangan psikologi agama:

Edwin Starbuck (1866-1947)

Bila G. Stanley Hall dipandang sebagai perintis studi psikologi agama dengan laporan penelitiannya tentang konversi agama, maka sesungguhnya dapat dikatakan bahwa upaya baru dalam studi ini secara tegas dimulai pada tahun 1899 yaitu dengan terbitnya buku Starbuck *"The Religion, an Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness"*. Hal ini seperti ditulis oleh Malony "as we go back to Starbuck (1899) in the first book dedicated exclusively to the psychology of religion, this positivistic approach becomes even clearer ...,[23]

Starbuck adalah murid dari William Ames di Universitas Harvard, sebelum dia pindah ke Universitas Clark. Oleh karena itu buku Starbuck *The Psychology of Religion* ditulis di bawah bimbingan William James, dan kemudian diteruskan bimbingannya oleh Stanley Hall ketika Starbuck pindah ke Universitas Clark

[22] H. Newton Malony (ed). 1977. *Current Perspective in The Psychology of Religion*. America: W.B Ferdinands Publishing Company, hlm. 78. Lihat juga WH. Clark, *op.cit*. hlm. 24

[23] Ibid, hlm. 20

George Albert Coe (1866-1951)

Studi psikologi agama dalam waktu yang hampir bersamaan dengan Starbuck, juga dilakukan oleh G.A Coe. Dia mencoba meneliti reaksi-reaksi agamis seseorang kaitannya dengan temperamennya. Buku Coe yang terkenal adalah *The Spiritual Life* yang terbit pada tahun 1900. Dalam buku tersebut Coe agak menentang penekanan secara kontemporer atas konversi dan lebih *concern* pada pendidikan remaja. Dia menjelaskan bahwa banyak konflik dan kegoncangan agama yang membawa kepada bentuk-bentuk perkembangan agama yang normal dan benar.[24] Pada tahun 1916 Coe menerbitkan buku lainnya yang berjudul *The Psychology of Religion*, buku ini semakin menguatkan pengaruh Coe dalam studi psikologi agama.

William James (1842-1910)

Tokoh lain yang berpengaruh besar dalam studi psikologi agama adalah William James, dengan bukunya yang terkenal *"The Varieties of Religious Experience"*.

Buku ini merupakan kumpulan dan bahan-bahan kuliah yan ditulisnya antara tahun 1901-1902 ketika dia akan mengajar di Universitas Edinburg[25], seperti buku-buku yang lainnya buku ini berusaha memaparkan kasus-kasus perilaku dan kepercayaan agama. Satu hlm yang membedakan James dengan yang lainnya adalah James sangat menekankan pada perkembangan pengalaman keagamaan secara individual.

Studi James sebenarnya didasarkan atas catatan-catatan orang yang sadar akan agama. Tentang dorongan-dorongan agama yang mereka rasakan disamping dokumen orang-orang penting dalam agama baik yang mereka tulis sendiri maupun

[24] WH. Clark. *Op.cit*, hlm. 7

[25] Ibid

yang ditulis oleh orang lain.[26] Oleh karenanya James dipandang sebagai tokoh yang lebih memperhatikan pada "metode-metode empirik kontemporer dalam meneliti fenomena agama dan tidak semata-mata bersandar pada sejumlah dokumen primitif."[27]

Begitu pentingnya pengaruh tulisan James ini sehingga Clark memberikan komentar *"no psychologist of religion can afford to neglect varieties, it has towered over the other works on the subject for over half a century"*. [28]

James b. Pratt (1875-1 944)

J.B. Pratt adalah seorang yang termasuk pelopor perkembangan psikologi agama di awal abad 20. Pada abad 19 dia sudah menerbitkan salah satu bukunya yang berfokus pada hakekat kepercayaan dilihat dari kacamata psikologis.[29] Pada tahun 1920 muncul bukunya *The Religious Consciousness* yang barangkali bisa dianggap sebagai buku kedua yang paling terkenal setelah buku James *The Varities* dalam studi psikologi agama.

Meskipun Pratt seorang filosuf, dia telah melakukan penelitian dalam bidang psikologi kepercayaan agama sewaktu dia masih menjadi mahasiswa di Universitas Harvard, dan buku tersebut diterbitkan dengan judul *Psychology of Religious Belief* pada tahun 1907.[30]

James H. Leuba (1868-1946)

James H. Leuba merupakan satu diantara mahasiswa G.S. Hall yang paling aktif melakukan penelitian. Dia lulus di Clark University pada tahun 1895 dan kemudian menjadi teman

[26] Zakiyah Darajat, *op.cit.* hlm. 24
[27] H. Newton Maloy (ed). *op.cit,* hlm. 79
[28] W.H. Clark, *op.cit.* hlm. 9
[29] H. Newton, Maloy (ed). *loc.cit*
[30] WH. Clark, *op.cit,* hlm. 9 – 10

G.S. Hall. Oleh karena itu studi-studi yang dia lakukan banyak mendapat bimbingan dari Hall.

Leuba (1896) dan Starbuck (1897) keduanya menerbitkan buku-buku tentang konversi sewaktu masih berada di Universitas Clark, namun dalam hlm ini studi Starbuck lebih baik dan Leuba.[31]

Bila dibandingkan dengan studi psikologi lainnya, Leuba lebih cenderung ke arah yang bersifat naturalistik dalam penjelasannya terhadap fenomena agama, sebagai misal, dia menerangkan adanya kesamaan tentang orang mistik dengan orang-orang yang sudah kena pengaruh obat-obatan. Bukunya yang pertama terbit pada tahun 1909 dengan judul *The Psychology Origin and The Nature of Religion*, kemudian menerbitkan karyanya yang lain tiga tahun berikutnya, yaitu *A Psychologycal Study of Religion* (1912). Sebelum buku tersebut terbit, berbagai artikel tulisannya telah banyak dimuat dalam jurnal, dan pada tahun 1925 karyanya yang berjudul *The Psychology of Religious Mysticism* dipublikasikan.[32]

Dengan munculnya berbagai literatur tentang studi psikologi agama, maka studi ini semakin banyak mendapatkan perhatian dari berbagai sarjana yang sangat mempengaruhi laju perkembangan psikologi agama.

Hal tersebut terbukti dengan munculnya beberapa hasil penelitian yang diterbitkan. Seperti tulisan RH. Thouless *An Introduction to the Psychology of Reliogion*, yang terbit pada tahun 1923. Buku ini lebih banyak membahas tentang berbagai faktor yang mempengaruhi perilaku religius seseorang. Pada tahun 1950 terbit sebuah buku "*Psychoanalysis and Religion*" yang ditulis oleh Erich Fromm. Buku ini berisi

[31] H. Newton Malony (ed). *Op.cit,* hlm. 19
[32] WH. Clark, *op.cit,* hlm. 9

uraian tentang perspektif psikoanalisa terhadap agama juga tentang persepsi Yung dan Freud yang dikemas dalam analisis komparatif. Pada tahun yang sama terbit pula tulisan G.W. Ailport "*The Individual and His Religion*". Buku ini membicarakan tentang perkembangan agama individu, termasuk di dalamnya perkembangan agama remaja, kriteria-kriteria tertentu bagi maturitas agama, juga hubungan antara kepribadian dan maturitas agama.

Buku lain yang sangat berpengaruh dalam studi psikologi agama adalah tulisan W.H. Clark yang terbit pada tahun 1958 "*The Psychology of Religion*". Buku ini berisi materi-materi penting yang menjadi kajian psikologi agama yang masih saja dirujuk hingga saat ini.

Sejumlah buku lainnya tentu saja masih sangat banyak, namun tidak bisa disebutkan satu persatu kesemuanya. Hal ini tidak dimaksudkan kurangnya minat dan penghargaan kepada tulisan mereka, tetapi semata-mata dimaksudkan dapat memberikan gambaran meski secara ringkas tentang perkembangan psikologi agama.

BAB 2
MOTIVASI AGAMA

Jika kita melihat dalam *Dictionary of Psychology*, kata *motive* memiliki arti "*The conscious reason which the individual gives for his behavior*"[1] artinya motif atau motivasi adalah alasan secara sadar yang diberikan individu bagi prilakunya. Senada dengan itu Nico S. Dister mengartikan motivasi adalah penyebab psikologis yang merupakan sumber serta tujuan dari tindakan dan perbuatan seseorang.[2]

Dari pengertian diatas dapat disimpulkan bahwa motivasi adalah suatu kekuatan yang menjadi sumber serta alasan secara sadar bagi prilaku seseorang. Oleh karena itu apa yang disebut sebagai motivasi beragama adalah suatu kekuatan yang menjadi sumber serta alasan bagi seseorang mengapa dan untuk apa dia meyakini kebenaran suatu agama, yang dari keyakinan itu muncul prilaku yang bersifat religius.

Ada empat motif yang dikemukakan psikolog sebagai penyebab kelakuan beragama, yaitu ;

[1] JP Chaplin, 1976, *Dictionary of Psychology*, New York, Dell Publishing Co, hlm.326.

[2] Nico Syukur Dister, 1982, *Pengalaman Dan Motivasi Beragama*, Jakarta, Lappenas, hlm.77.

- Untuk mengatasi frustasi
- Untuk menjaga kesusilaan serta tata tertib masyarakat
- Untuk memuaskan intelek yang ingin tahu
- Untuk mengatasi ketakutan.[3]

A. Agama Sebagai Saran untuk Mengatasi Frustasi

Psikologi mengobservasi bahwa "keadaan frustasi dapat menimbulkan perilaku keagamaan". Dalam kenyataannya memang tak sedikit orang-orang yang secara tiba-tiba menjadi aktif dalam perilaku *religious* setelah mengalami berbagai cobaan. Kondisi semacam ini telah disebut dalam Al-Qur'an sebagaimana ayat berikut ini :

وَإِذَا مَسَّ الإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنْبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا
فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَنْ لَمْ يَدْعُنَا إِلَى ضُرٍّ مَسَّهُ
كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (١٢)

Artinya: Dan apabila manusia ditimpa bahaya dia berdoa kepada Kami dalam keadaan berbaring, duduk atau berdiri, tetapi setelah Kami hilangkan bahaya itu daripadanya dia kembali melalui (jalannya yang sesat) seolah-olah dia tidak pernah berdoa kepada Kami untuk (menghilangkan) bahaya yang telah menimpanya. Demikianlah orang-orang yang melampaui batas itu memandang baik apa yang telah mereka kerjakan. (Q.S. Yunus : 12)

Tentu saja perilaku agama yang dilakukan saat seseorang sedang frustasi hanya akan berfungsi sebagai pembelokan saja dari perasaan frustasi mereka. Dalam hal ini Dister mencatat ada 4 macam frustasi

[3] Ibid, hlm.80.

yaitu frustasi karena alam, frustasi sosial, frustasi moral dan frustasi karena maut.[4]

B. Agama Sebagai Sarana untuk Menjaga Kesusilaan dan Tata Tertib Masyarakat

Motivasi kedua yang dianggap sebagai faktor yang menimbulkan perilaku keagamaan adalah agama sarana untuk menjaga kesusilaan dan tata tertib masyarakat.

Motivasi yang kedua ini menggambarkan agama diabdikan kepada tujuan-tujuan yang bukan religius melainkan bersifat moral dan sosial.[5] Kesimpulan ini diambil dari suatu penelitian seorang psikolog kepada sekelompok orang muda Perancis dengan mengajukan pertanyaan "apakah anda (akan) memberi pendidikan agama kepada anak-anak anda? Dari jawaban yang diberikan kebanyakan responden mempergunakan agama dalam pendidikan untuk mencapai tujuan manusiawi yaitu tujuan etis dan atau tujuan sosial.[6]

Dengan demikian pendidikan agama yang diberikan kepada anak-anak tidak bermotivasikan religius agar anak-anak menjadi orang yang beriman dan beramal kebaikan, tetapi bermotivasikan moral dan sosial agar anak menjadi orang yang bermoral di tengah-tengah masyarakat.

Salah satu bahaya dari pendidikan yang tanpa tendensi religius ini menurut Dister adalah : "bahwa agama dan etika digabungkan sedemikian erat sehingga masing-masing kehilangan intensitas dan kekhasannya sendiri-sendiri. Intensitas agama adalah bergaul dengan Tuhan. Pergaulan dengan Allah itu tidaklah sama dengan hidup berprikemanusiaan. Nilai-nilai moral bersifat otonom, artinya nilai-nilai

[4] Ibid, hlm.81.
[5] Ibid, hlm.112.
[6] Ibid, hlm.113.

seperti keadilan, kejujuran, kesadaran, keteguhan hati, berlaku juga andaikata Allah tidak ada.[7]

Lebih kanjut Dister mengatakan bahwa manusia wajib bermoral, kewajiban tersebut bukan karena Tuhan memang menghendaki demikian, tetapi juga demi dirinya dan suara hatinya. Adanya orang-orang yang tidak beragama namun bermoral tinggi, hal ini dimungkinkan oleh otonomi etika.[8]

Pemahaman semacam ini tentu saja tidak dimaksudkan untuk menafsirkan makna penting dari ajaran moral dalam agama, tetapi semata-mata diharapkan agar motivasi agama seseorang tidak terarah pada hal-hal yang bersifat fungsional belaka.

Secara fungsional agama memang dapat digunakan sebagai sarana untuk menjaga kesusilaan dan tata tertib dalam masyarakat. Hal itu dikarenakan dalam agama sendiri mengandung ajaran-ajaran etika. Agama Islam misalnya, antara agama dan etika tidak dapat dipisahkan bahkan Nabi Muhammad sendiri diutus adalah juga untuk menyempurnakan akhlak manusia. Disamping itu kesempuranaan akhlak seseorang menjadi indikator yang kuat bagi kesempurnaan iman seseorang sebagaimana sabda Rasulullah dalam hadis berikut ini :

وَعَنْ اَبِى هُرَ يرَةَ رَضِىَ الله عَنْهُ قَالَ:قَالَ رَسُولُ الله
صَلىَ الله عَلَيْهِ وَسَلَمَ: اَكْمَلُ ا لمؤمِنِيْنَ اِيْمَانًااَحْسَنُهُمْ
خُلُقًا,وَخِيَارُكُمْ خِيَارُكُمْ لِنِسَا ئِهِم.(رواه الترمدى)

Artinya: Orang mukmin yang paling sempurna Imannya ialah orang yang paling baik budi pekertinya (HR. Tirmidzi)

[7] Ibid.
[8] Ibid, hlm. 113-114.

C. Agama Sebagai Sarana untuk Memuaskan Intelek yang Ingin Tahu

Suatu hal motivasi psikologis yang dipandang sebagai penyebab perlaku religius yaitu agama sebagai sarana untuk memuaskan intelek yang ingin tahu. "Dalam arti tertentu agama memang memberi jawaban atas "kesukaran intelektual kognitif" sejauh kesukaran ini dilatarbelakangi dan diresapi oleh keinginan ekstensial dan psikologi, yaitu oleh keinginan dan kebutuhan manusia akan orientasi dalam kehidupan untuk menempatkan diri secara berarti dan bermakna di tengah-tengah kejadian semesta alam. Sebagai misal dapat dikemukakan pertanyaan-pertanyaan vital dan fundamental yang diajukan oleh manusia segala zaman: dari mana aku ini? apa tujuanku? mengapa aku ada?[9]

Bagi mereka yang tidak mengenal agama, pemikirannya lebih cenderung menganggap kejadian manusia sebagai sesuatu hak yang biasa (alami) dan akhirnya manusia akan mati secara alami pula. Pengetahuan mereka itu masih diselimuti oleh hal-hal yang bersifat materi sehingga dalam kehidupannya akan sulit menemukan ketentraman jiwa. Agamalah memang yang mampu memberikan jawaban atas keinginan dan kebutuhan manusia atas orientasinya dalam kehidupan.

Sebagai contoh, Islam memberikan jawaban atas pertanyaan "dari mana aku ini?" seperti yang termuat dalam Alquran :

الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الإِنْسَانِ مِنْ
طِينٍ (٧)ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ (٨)ثُمَّ
سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ
وَالأَفْئِدَةَ قَلِيلا مَا تَشْكُرُونَ (٩)

[9] Ibid.

Artinya: Tuhanlah yang membuat segala sesuatu yang Dia ciptakan sebaik-baiknya dan yang memulai penciptaan manusia dari tanah. Kemudian Dia menjadikan keturunnya dari saripati air yang hina (air mani). Kemudian Dia menyempurnakannya dan meniupkan ke dalam (tubuhnya) roh (ciptaan) Nya dan Dia menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan dan hati (tetapi) kamu sedikit sekali bersyukur." (Q.S. Assajdah : 7-9)

Sementara untuk menjawab pertanyaan yang kedua "apa sebenarnya tujuan hidup ini? Alquran menyebutkan :

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلا لِيَعْبُدُونِ (٥٦)

"Dan aku (Tuhan) tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka menyembah (mengabdi) kepada Ku." (Q.S. Adzariyat : 56)

Demikian juga dengan pertanyaan "mengapa aku ada?" Islam memberikan jawaban : "Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada malaikat" sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah dimuka bumi ini". Mereka berkata : mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau. Tuhan berfirman :

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ (٣٠)

Artinya: Dan ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada Para Malaikat: "Sesungguhnya aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi." mereka berkata: "Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, Padahal Kami Senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?" Tuhan berfirman: "Sesungguhnya aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui." (Q.S. Al Baqarah : 30)

Tentu saja masing-masing agama memiliki jawaban sendiri-sendiri atas tiga pertanyaan yang bersifat eksistensial itu. Oleh karena itu "secara psikologis harus dikatakan bahwa agama memberi sumbangan istimewa dengan mengarahkannya kepada Tuhan. Dengan demikian maka agama membuat manusia merasa aman dalam hidupnya".[10]

D. Agama Sebagai Sarana untuk Mengatasi Ketakutan

Motivasi terakhir yang diajukan psikologi sebagai penyebab perilaku religus adalah agam sebagai sarana untuk mengatasi ketakutan. Ada dua macam ketakutan (1) ketakutan yang berobjek seperti takut pada musuh, takut pada anjing, dst, (2) ketakutan yang tak berobjek, yaitu perasaan takut begitu saja tanpa tahu apa yang ditakutkan. Jenis ketakutan yang kedua inilah yang paling penting untuk psikologis agama.[11]

Sebetulnya ketakutan yang tiada objeknya tersebut secara langsung memang tidak dapat dikatakan sebagai motivasi karena apa yang disebut "motivasi" dalah dorongan psikologis untuk mengejar

[10] Ibid, hl. 120.
[11] Ibid, hlm. 122.

sesuatu (keinginan, kebutuhan) yang selalu mempunyai arah. Sedang ketakutan justru tidak berarah dan tidak untuk mengejar sesuatu. Akan tetapi apabila ketakutan tersebut menyertai frustasi (takut mati, takut kesepian) maka secara tidak langsung ketakutan tersebut dapat menjadi motivasi perilaku religius. Ketakutan di sini menunjukkan betapa hebatnya frustasi.[12]

Pada dasarnya ketakutan memang tidak dapat dipisahkan dari hidup dan kehidupan manusia, betapapun kuatnya seseorang itu. Ketakutan akan lapar, miskin atau kehilangan orang-orang yang dicintai adalah kondisi yang bisa dialami siapa saja. Adanya rasa takut pada kehidupan manusia ini justru menguatkan fungsi agama itu sendiri bagi hidup manusia. Karena rasa takut yang dialami manusia membuktikan bahwa dirinya lemah, dan karenanya dia membutuhkan perlindungan dari yang dianggap Maha Kuasa. Kaitan antara rasa takut dan agama ini setidaknya dijelaskan dalam Alquran sebagai berikut :

الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ (٤)

Artinya: Dan Dialah (Allah) yang memberi rasa aman pada mereka dari perasaan takut (Q.S. Al-Quraisy : 4)

R.H. Thouless dalam bukunya "*An Introduction to The Psychology of Religion*", tidak secara eksplisit menggunakan kata motivasi beragama. Dia lebih suka menyebutkan berbagai faktor yang dapat dipandang menghasilkan perilaku agama.[13] Faktor-faktor yang dimaksud oleh Thouless adalah

1. Faktor Sosial

[12] Ibid, hlm. 124.
[13] RH. Thouless, 1971, *An Introduction to The Psychology of Religion*, London, Cambridge University Press, hlm. 15.

2. Faktor Pengalaman
3. Faktor Kebutuhan
4. Faktor Berpikir[14]

1. Faktor Sosial

Faktor ini mencakup semua pengaruh sosial dalam perkembangan sikap keagamaan, seperti ajaran-ajaran, orang tua, tradisi dan opini lingkungan sekitar. Banyak orang yang membahas tentang perkembangan kehidupan beragama cenderung untuk mengatakan bahwa faktor sosial adalah salah satu sumber yang terpenting dalam membentuk perlaku agama.

2. Faktor Pengalaman

Thouless membagi faktor pengalaman ini ke dalam 3 macam, yaitu pengalaman natural, pengalaman moral dan pengalaman afektif. Contoh dari pengalaman natural ialah perasaan adanya keindahan, keharmonisan, kebajikan-kebajikan dalam dunia eksternal sehingga dapat dikatakan "*that the natural world is a manifestation of God*....[15]

Pengalaman moral merupakan sebuah pengalaman yang lebih bersifat internal bagi setiap individu yang berupa konflik antara kecenderungan, perilaku-perilakunya dengan satu sistem aturan-aturan tertentu yang bertentangan, konflik yang muncul dari kondisi yang demikian ini oleh Thouless disebut sebagai konflik moral.[16]

Pengalaman afektif dimaksudkan sebagai pengalaman emosional secara batin yang erat hubungannya dengan Tuhan atau dengan objek-objek lain dari sikap keagamaan, oleh karena itu pengalaman ini disebut sebagai pengalaman agama.

[14] Ibid, hlm. 16.
[15] Ibid, hlm. 32.
[16] Ibid, hlm. 39.

3. Faktor Kebutuhan

Thouless mencontohkan beberapa kebutuhan manusia yang mempengaruhi perilaku religius, kebutuhan akan rasa aman, kebutuhan akan cinta, kebutuhan akan harga diri, dan kebutuhan yang dihasilkan karena adanya kematian yang tidak bisa dielakkan.

4. Faktor Berpikir (Faktor Intelektual)

Manusia adalah makhluk yang dapat berpikir salah satu dari hasil proses berpikirnya dapat membantu menentukan kepercayaan mana yang dia terima dan kepercayaan mana yang dia tolak.

Hampir sama dengan pendapat Thouless tersebut diatas Spink dalam bukunya "*Psychology and Religion*" menyebut faktor-faktor penting dalam kaitannya dengan keimanan seseorang sebagai "*Quadrilateral of Belief*" yaitu *Institution, Reason, Experience and Revelation*.[17] Menurut Spinks "*Psychology by itself can, of course, say nothing whatever about the validity of such revolutionary experiences, but it cannot ignore their reputed occurrence*.[18] Psikologi dengan sendirinya tentu tidak dapat mengatakan apapun tentang validitas pengalaman-pengalaman kewahyuan, tetapi psikologi tidak dapat mengabaikan tentang reputasi pengalaman-pengalaman kewahyuan itu.

Sementara itu WH. Clark dalam bukunya *The Psychology of Religion* mengemukakan tentang konsep "*The four Wishes*".[19] Konsep ini sebetulnya dikutip oleh Clark dari pendapatnya W.I. Thomas, seorang tokoh psikologi sosial. Pendapat Thomas

---

[17] G. Stephen Spinks, *Psychology And Religion*, 1967, Boston, BeaconPress, hlm. 186.

[18] Ibid, hlm. 187.

[19] W.H. Clark, 1958, *The Psychology of Religion*, New York, The Macmillan Company, hlm. 11.

sebetulnya tidak terkait secara langsung dengan masalah agama. Akan tetapi Clark mencoba mengaplikasikan konsep "*Four Wishes*" tersebut dalam membicarakan sumber-sumber dan motivasi beragama dengan mengemukakan beberapa alasan :

Pertama : konsep tersebut sangat menarik karena sifatnya yang luas dan mendasar. *Kedua* : konsep tersebut sederhana dan mudah diingat. *Ketiga* : konsep tersebut akan menggambarkan bagaimana elemen-elemen non-religious akan melengkapi *background* dari dorongan-dorongan yang menghasilkan sentimen keagamaan dan bercampur dengannya.

Dimaksudkan dengan "*four wisehes*" tersebut adalah *security, response, recognition* dan *new experience*.

a. *Security* atau keinginan akan kesejahteraan dan perasaan aman

   Kebutuhan ini mencakup semua kebutuhan untuk menopang kehidupan, misalnya makan, perlindungan atau hal-hal lain yang dapat memenuhi kebutuhan tersebut. Menurut Clark *wishes for security* ini menghasilkan tipe essensial dari pengalaman agama yang dapat mendorong manusia mencoba mengharmonisasikan kehidupannya dengan kehendak Tuhan.

b. *Response*, atau keinginan untuk menanggapi mencakup kebutuhan untuk berhubungan (dengan objek lain) yang dimiliki oleh setiap orang. Misalnya kebutuhan mencintai dan dicintai yang jika tidak terpenuhi akan menimbulkan konsekuensi-konsekuensi yang dapat merusak kepribadian. Implikasi psikologis kultus-kultus kepercayaan primitive yang bermacam-macam menunjukkan keinginan menanggapi (*wishes for response*) sebagai sumber yang kuat bagi perilaku agama seseorang.

c. *Recognition*, atau keinginan akan pengakuan

Yaitu kebutuhan akan pengakuan dari orang lain sebagai pribadi yang terhormat dalam masyarakat. Kebutuhan ini tentu saja dimiliki oleh setiap orang. Clark mencontohkan orang-orang yang dengan sengaja mengeskploiter organisasi gereja sebagai cara yang mudah bagi mereka untuk mendapatkan pengakuan.

d. *New experience*, keinginan akan pengalaman baru

Sebagaimana kepuasan yang dihasilkan oleh kebutuhan yang lain (kebutuhan akan rasa aman, kebutuhan akan pengakuan) agama memenuhi juga kebutuhan atau keinginan terhadap pengalaman baru dengan intensitas yang khas dan lengkap.

Persoalan adalah apakah orang berperilaku agama hanya semata-mata karena motif-motif tersebut di atas? Kalau memang gejala yang ada saat ini menunjukkan demikian, maka berarti agama bukan lagi merupakan dorongan asli yang tertuju pada Illahi, tetapi agama dalam kehidupan manusia lebih merupakan gejala fungsional belaka, artinya agama dipeluk oleh seseorang bila memiliki fungsi tertentu.

Secara eksplisit Dister[20] memberikan jawaban terhadap persoalan ini dengan mengatakan bahwa pada awalnya tingkah laku agama seseorang sangat dipengaruhi oleh motif-motif psikologis belaka. Tetapi kemudian sedikit demi sedikit orang tersebut keberagamaaannya berkembang melalui proses pemurnian motivasi, sehingga keimanannya bukan bersifat fungsional belaka tetapi merupakan dorongan yang asli tertuju pada Ilahi.

Agaknya dorongan asli yang dimaksud oleh Dister ini, bila diambil contoh dalam Islam adalah sebagaimana yang digambarkan oleh Alquran:

[20] Nico S. Dister, *op.cit.*, hlm. 103.

وَمَا أُمِرُوا إِلا لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ (٥)

Artinya: "Dan tidaklah diutus kamu sekalian kecuali untuk mengabdikan diri kepada agama dengan ikhlas" (Mukhlisana lahuddin). (Surat Al Bayyinah : 5)

BAB 3

SUMBER-SUMBER PSIKOLOGIS AGAMA

Barangkali masalah awal yang muncul saat dilakukan kajian psikologis terhadap agama adalah apakah sumber agama secara psikologis, atau apakah yang menjadi sumber-sumber psikologis agama? Beragam teori dikemukakan untuk menjawab pertanyaan tersebut. Salah satunya adalah bahwa sumber dari semua sumber agama ada pada refleksi oedipus kompleks, sebuah kebencian pada ayah yang kemudian tersublimasikan sebagai ketakutan pada Tuhan. Kajian lain mengatakan bawah perilaku agama sebagaimana perilaku lain terjadi tidak lebih dari upaya-upaya manusia merespon stimulus lingkungannya atau sebaliknya-semata-mata terjadi karena potensi dasar yang dimiliki manusia.

Pola dari pandangan-pandangan di atas mengisyaratkan pentingnya konflik masa kanak-kanak sebagai sumber psikologis agama di satu pihak, serta faktor sosial sebagai faktor determinan di pihak lain dan aliran ketiga yang lebih menekankan potensi manusia. Bagian ini akan membahas beberapa pandangan tersebut dari ketiga aliran yang merupakan mainstream psikologi, yaitu aliran Psikoanalisa, Behaviorisme dan Humanistik.

A. Psikoanalisa Tentang Agama

Sebagaimana dalam psikologi, konsep manusia menjadi konsep sentral juga dalam psikologi agama. Konsep ini menjadi arahan dalam membangun konsep-konsep lanjutan termasuk di dalamnya konsep sumber psikologis agama. Oleh karenanya bahasan tentang masalah tersebut tidak bisa dipisahkan dari konsepsi manusia.

Manusia dalam pandangan psikoanalisa yang dikembangkan oleh Sigmund Freud adalah semacam mesin dengan bahan bakar energi libido atau id.

Tidak mudah memang untuk menjelaskan gagasan psikoanalisa yang diprakarsai oleh Sigmund Freud tentang agama. Sebagai seorang pemikir kreatif, Freud menggunakan beberapa model untuk menguraikan agama, sementara model-model itu menurut Crapps[1] "tidak dengan mudah dapat dirangkai ke dalam suatu pola". Pada satu pernyataan Freud berbicara tentang agama sebagai gangguan pikiran, obsesi[2]. Lain waktu Freud menyebut agama sebagai khayalan ilusi, dan terkadang dia juga menyimpulkan agama sebagai delusi manusia[3].

Namun sebelum mengurai gagasan Freud tentang agama, kiranya perlu membahas terlebih dahulu teori Freud tentang kepribadian karena bagaimanapun juga telaah Freud tentang agama sepertinya dikonstruk atas teorinya tentang kepribadian.

Menurut Freud kepribadian muncul berdasarkan interaksi antara ketiga sistem id atau dorongan, ego atau pelaksana dorongan yang berasal dari id, dan super ego yang berfungsi mengontrol semua

[1] Robert W. Crapps, 1993, *Dialog Psikologi dan Agama*, Yogya, Penerbit Kanisius, Hlm. 66.

[2] Sigmund Freud, 1928, *The Future of Illusion*, dikutip dari David G. Benner (ed) 1985, *Encyclopedia of Psychology*, Michigan USA, Bajer Book House Company.

[3] Jalaluddin Rahmat, 2003, *Psikologi Agama, Sebuah Pengantar*, Jakarta, Mizan, Hlm. 174 & 183.

dorongan (id) dan yang dilaksanakan oleh ego, pada super ego ini memiliki muatan *conscience*.

Dalam melaksanakan tugas ego berpegang pada "*reality principle*"[4] disamping kontrol dan sensor ego. Dengan demikian ego dan super ego bertugas mengendalikan semua dorongan id yang pada dasarnya memaksa untuk direalisasikan akan tetapi dorongan tersebut seringkali tidak sesuai dengan dunia nyata, dengan aturan-aturan moral atau hati nurani manusia. Dari sinilah muncul satu sistem pengendalian sekaligus pertahanan dari ego dan super ego dalam menyelaraskan antara dorongan (id) dengan prinsip realitas. Mekanisme-mekanisme seperti regresi, sublimasi, dan proyeksi adalah merupakan upaya manusia untuk mengatasi konflik ketegangan yang ditimbulkan.

Konteks penting bagi id, ego dan super ego adalah pada masa terjadinya oedipus complex. Kata complex memiliki arti "*an associated group of ideas, partly or wholly repressed, strongly tinged with emotion and in conflict with other ideas or groups of ideas more or less accepted by the individual.*" Dengan kata lain complex merupakan keinginan atau pikiran (ide) yang tertahan dan terepsesi dalam taraf tak sadar. Selama jiwa ini terkendali maka complex ini masih bisa ditahan, tetapi bila lengah kendalinya, complex akan keluar sehingga seseorang akan bertindak di luar kesadarannya.

Sementara itu kata *oedipus* sebenarnya berasal dari mitologi Yunani, nama seorang raja yang jatuh cinta kepada ibu kandungnya sendiri. Menurut Freud tiap-tiap anak laki-laki juga memiliki perasaan cinta terhadap ibu kandungnya sendiri seperti halnya dengan raja Oedipus. Karena itu perasaan cinta terhadap ibu kandung ini diberikan nama oedipus complex. "Secara teoritis anak perempuan

[4] Singgih Dirga Gunarsa, 1996, *Pengantar Psikologi*, Jakarta, Sumber Widya, Hlm. 64.

tak dapat lepas dari proses dinamis yang serupa, tetapi dalam susunan yang terbalik. Proses itu disebut complex Elektra *(Elektra complex)*. Dalam situasi Elektra ini anak perempuan menginginkan bapaknya dan harus belajar mengendalikan penekanan keinginannya, sementara ketakutan dan kebencian ibunya dilihat sebagai ancaman.

Secara keseluruhan *oedipus complex* yang dimaksudkan oleh Freud adalah "*A situation in which the son hates the father because of his own desire to possess his mother*". Keinginan tersebut muncul karena pada dasarnya menurut Freud seksualitas anak pada mulanya ditandai dengan otoerotisme, kemudian ia mencari obyek di luar dirinya, obyek yang pertama adalah ibunya. [5]

Dalam oedipus complex ini ditandai oleh perasan yang ambivalen antara kebencian dan kecintaan. Cinta kepada ibu yang dibarengi dengan agresivitas dan benci kepada ayah (karena sebagai saingan) yang dibarengi dengan rasa simpatik (karena ayah menjadi model dan memberikan proteksi baginya). Dengan kata lain dalam konteks oedipus complex ini muncul perasaan frustasi atau tidak terpenuhinya dorongan yang berasal dari (berupa keinginan anak pada ibunya yang menempatkannya dalam persaingan dengan bapaknya) yang tidak dapat dilaksanakan karena ada suara hati atau super ego dan tidak sesuai dengan nilai-nilai moral atau yang disebut Freud sebagai "*reality principle*".

Idealisme yang dibangun anak tentang sosok ayah yang dipandang maha kuat, maka kuasa dan lain-lain menjadi luntur ketika dia menemukan beberapa kelemahan ayahnya dalam masa oedipus complex, anak kemudian menyerahkan semua kualitas terbaik yang pernah dibayangkan ada pada ayahnya kepada sesuatu yang lebih luhuryaitu

[5] K. Bertens, 1984, *Sigmund Freud: Memperkenalkan Psikoanalisa*, Jakarta: PT. Gramedia, hlm. xxix

Tuhan. Oleh karena itu Freud menyimpulkan bahwa "*religion as derivery from guilt impulses originating in childhood, and belief in God as the search for a "father image"* [6](Clark, 1958;46). Dengan demikian konsep tentang Tuhan is at bottom nothing but an exalted father.[7]

Selanjutnya Freud, mengembangkan teorinya tentang agama sebagai "suatu ketergantungan dan ilusi atau pemenuhan keinginan yang berasal dari masa kanak-kanak.[8] Agama adalah suatu ekspresi dari peninggalan masa kanak-kanak seseorang dan kebutuhan akan proteksi.[9]

Kata ilusi sebagaimana dijelaskan oleh Freud ditandai dengan ciri khusus yang berasal dari keinginan-keinginan manusia. Kepercayaan disebut ilusi jika pemuasan keinginan menjadi faktor penting dalam motivasinya...... "*thus we call a belief an illusion when wish fulfillment is a prominent factor in its motivation.*"[10]

Dari uraian tersebut di atas dapat disimpulkan bahwa mengapa agama dikatakan sebagai ilusi? Karena agama dalam pandangan Freud didasarkan pada keinginan-keinginan masa kanak-kanak yang terepsesi dalam bawah sadar. Jalaludin Rahmat dalam hal ini menjelaskan:[11]

> Manusia dewasa menderita karena kelemahan dan ketidakberdayaan. Tetapi kata Freud dahulu kita juga pernah lemah dan tidak berdaya; waktu kita masih kecil. Ketika muda walaupun kita takut bapak, kita tetap saja bersandar pada perlindungan dan pemeliharaannya. Sikap gamad terhadap bapak itu sangat penting dalam psikologi agamanya Freud.

[6] Clark, *op.cit*, hlm. 46
[7] Allport, *Op.cit*, hlm. 8
[8] Sigmund Freud, 1928, *Op.Cit*, Hlm. 24.
[9] Werner Wolf (ed), 1956, *Psychiatry and Religion*, New York, MD Publication, INC.
[10] Sigmund Freud, Op.Cit, Hlm. 53-54.
[11] Jalaluddin Rahmat, Op.Cit, Hlm. 176-177.

Kebutuhan anak akan perlindungan bapak dibangkitkan kembali karena perasaan tak berdaya yang konon menjadi kebutuhan anak yang paling kuat. Masa kanak dan dewasa, kelemahan dan ketidakberdayaannya berkaitan secara fundamental. Situasi tak berdaya kita ketika kita dewasa hanyalah kelanjutan dari prototipe kekanak-kanakan, situasi tak berdaya sebagai anak-anak".

Tetapi bagi Freud "kepercayaan" yang didasarkan pada keinginan-keinginan manusia (ilusi) tersebut tidak harus berimplikasi bahwa sistem kepercayaan tersebut adalah salah. Memang dia percaya bahwa ide yang terdapat dalam sistem keagamaan itu salah, tetapi bukan karena kepercayaan tersebut didasarkan pada keinginan manusia, tetapi lebih dikarenakan dia percaya bahwa agama tidak memiliki sumbangan yang lain *(that it had not other support)*. Dia percaya bawah agama dapat memberikan tujuan yang bermakna, memberi rasa aman dalam kondisi ketakutan, dan menjadi penyangga peradaban tetapi menurut Freud '*that this buttress could no longer serve the needs of modern man, who must replace itu by reasonable ground for living a civilized life*'.[12] Lebih lanjut Freud mengatakan "*by teaching people to believe in an illusion and by prohibiting critical thinking religion is responsible to the impoverishment of intelligence*".[13]

Karena kepercayaan kepada agama menurut Freud didasarkan pada keinginan-keinginan manusia, maka agama disamping merupakan ilusi adalah juga bersifat delusi. Artinya konsep-konsep theistic pada dasarnya bersifat "*unreality*".[14] Terkait dengan hal ini jalaluddin

[12] RH. Thouless, 1971, *An Introduction to The Psychology of Religion*, London, Cambridge University Press, Hlm. 75.

[13] Erich Fromm, 1976, *Psychoanalysis and Religion*, London, Yale University Press, Hlm. 12.

[14] Ibid.

Rahmat[15] mengatakan "doktrin agama, menurut Freud adalah delusi. Yang disebut delusi sebagaimana yang kita ketahui adalah gagasan yang bertentangan dengan realitas, kepercayaan yang telah dipegang teguh walaupun bertentangan dengan semua bukti yang ada. Delusi, kata Freud, selalu menampilkan sebagian dari kebenaran sejarah yang terlupakan.

Uraian tersebut di atas sesungguhnya menyimpulkan konstruk pemikiran Freud tentang agama yang bertumpu pada konsep oedipus complex hubungannya dengan ilusi. Sementara uraian berikut ini adalah penjelasan bagaimana Freud menghubungkan antara oedipus complex dan totenisme kaitannya dengan pandangannya tentang agama.

Sebagaimana telah diuraikan sebelumnya bahwa sumber-sumber psikologis tentang Tuhan dalam pandangan Freud berasal pada peristiwa oedipus complex. Terma *father image* ataupun *an exalted father* dalam konteks oedipus complex menjadi bagian tak terpisahkan dari penjelasan Freud tentang asal usul psikologis kepercayaan kepada Tuhan.

Freud ingin memperkuat teorinya tersebut dengan mencari referensi riil tentang ritual keagamaan pada kelompok sosial tertentu. Dalam hal ini Freud memilih kepercayaan suku primitif totemisme sebagai fokus studinya. Ketertarikan Freud pada tetomisme ini bukan tanpa alasan. Dia melihat adanya hubungan secara psikologis antara oedipus complex dengan totemisme yang merupakan sumber dari bukan saja agama tetapi juga peradaban, moral hukum, dan kebudayaan.[16]

[15] Jalauddin Rahmat, Opt.Cit, Hlm. 183.

[16] G.S. Spinks, 1967, *Psychology and Religion*, Boston, Beacon Press, Hlm. 76.

Menurut Freud asal usul agama primitif adalah totemisme, yaitu "suatu pemujaan kepada binatang yang dianggap suci yang dari binatang itu dipercayai sebagai asal usul klan (kelompok sosial yang elementer yang terdiri dari beberapa keluarga).[17]

Dinamika kehidupan masyarakat penganut kepercayaan totemisme ini dikendalikan dengan beberapa larangan keras atau yang kemudian disebut taboo. Larangan-larangan tersebut antara lain tidak diperbolehkan membunuh binatang totem kecuali secara bersama-sama, dan tidak diperbolehkan mengadakan hubungan seksual dengan anggota kelompok suku yang sama.[18]

Dalam membahas totenisme ini Freud menggunakan teori Charles Darwin.[19] Secara ringkas Darwin manusia dahulu pada zaman primitif hidup dalam satu kelompok kecil yang dikuasai oleh seorang ayah sebagai kepala kelompok. Komunitas masyarakat ini tentu saja terdiri dari remaja kali-laki, remaja perempuan dan beberapa individu belum matang. Dalam perkembangan selanjutnya anak laki-laki, mereka merasa cemburu kepada ayah yang telah mengambil remaja wanita untuk dirinya sendiri, maka dibunuhlah sang ayah yang dipandang sebagai musuh yang dibenci dan sekaligus dipandang sebagai sosok idola yang memberikan proteksi. Perbuatan yang mengerikan ini menimbulkan rasa bersalah pada mereka. Maka dibuatlah peraturan yang berupa taboo, yaitu larangan membunuh binatang totem (sebagai pengganti ayah yang terbunuh) dan larangan mengadakan perkawinan dengan wanita-wanita dari kelompok yang sama (sebagaimana yang pernah dilakukan oleh tokoh ayah yang karenanya menyebabkan terbunuhnya tokoh ayah ini).

[17] RH. Thouless, Op.Cit, Hlm. 74 – 75.
[18] G.S. Spinks, Loc.Cit
[19] Ibid, Hlm. 76.

Aspek lain yang memperkuat pendapat Freud tentang adanya hubungan antara totenisme dan oedipus complex adalah upacara korban totem *(the Totem Feast)*. Seperti telah disinggung sebelumnya bahwa salah satu taboo dalam totemisme adalah larangan membunuh binatang totem kecuali secara bersama-sama. Untuk itu setahun sekali mereka mengadakan upacara korban totem dengan membunuh dan kemudian memakan daging totem secara bersama-sama, lalu meratapi-nya sesudah itu pesta besar. Freud menjelaskan peristiwa ini *as a result of the unconscious hostility to the father* pada situasi oedipus complex.

Terkait dengan upacara korban totem ini Freud memberikan dua penjelasan. Pertama, penyembelihan binatang totem ini tidak lain adalah untuk mengenang kembali peristiwa yang mengerikan (terbunuhnya tokoh ayah) yang darinya merupakan asal dari rasa dosa manusia *(original sin)* juga susunan masyarakat, batasan-batasan moral dan agama. Kedua, upacara penyembelihan korban totem pada dasarnya merupakan akibat dari rasa permusuhan tidak didasari *(unconscious hostility)* kepada ayah pada situasi oedipus complex.[20] Dengan kata lain upacara korban tersebut dipandang Freud sebagai akibat dari rasa permusuhan anak kepada bapak pada masa oedipus complex yang terepsesi dalam bawah sadar.

Oleh karena itu oedipus complex yang menurut Freud bersifat universal ini[21] harus dipandang sebagai dasar dari totemisme dan itulah titik tolak lahirnya agama, juga agama-agama yang lebih tinggi *(the higher religions)* berkembang dari totemisme ini.[22] Sebagai contoh Freud menunjuk perjamuan Eukaristi Kritistiani adalah merupakan lanjutan dari pesta totem dengan sedikit perubahan. Dalam Eukaristi Kristiani (perjamuan suci untuk yang maha Kudus) hakekatnya adalah untuk

[20] RH. Thouless, Op.Cit, Hlm. 75.
[21] G.S. Spinks, Op.Cit, Hlm. 54.
[22] RH. Thouless, Loc.Cit.

mengenang pengorbanan Yesus demi menebus dosa asal, demikian juga dalam pesta totem adalah untuk mengenang tokoh ayah yang terbunuh melahirkan perasaan bersalah (original sin).

Selanjutnya dalam menganalisis aktivitas keagamaan Freud menggunakan model simtom-simtom neurosis. Menurut Freud ada "kesamaan antara aktivitas atau upacara-upacara keagamaan dengan tingkah laku penderita neurosis".[23] Sebagai contoh penderita neurosis obsesif yang terpaksa mengulang-ulang suatu perbuatan, meskipun menurut kesadarannya ia tidak menginginkan perbuatan itu, akan tetapi perbuatannya berfungsi untuk mengurangkan rasa dosa yang tidak disadari yang berhubungan dengan keinginan atau percobaan sosial yang ditekan (pada masa oedipus complex). Dengan demikian juga upacara-upacara keagamaan pada dasarnya tidak dikehendaki, namun berfungsi untuk mengurangkan dosa yang disangkannya dan meringankan kepedihan dalam jiwa yang disebabkan oleh suara super ego *(conscience)*. Hal ini seperti dikatakan oleh Erich Fromm:[24] *Freud compares religion with the obsesional neurosis we find in children. And, according to him, religion is a collective neurosis, caused by conditions similar to those producing childhood neurosis*". Sementara Spinks[25] dalam komentarnya yang terakhir tentang pemikiran Freud ini menyimpulkan "*for Freud religion was an obsesional neurosis, and at no time did he modify that judgment*".

B. Behaviorisme tentang Agama

Aliran ini hampir sama dengan psikoanalisa dalam memandang manusia. Keduanya melihat manusia sebagai mesin otomat yang dinamikanya ditentukan seluruhnya oleh kekuatan di luar kekuasaan-

[23] G.S. Spinks, Op.Cit, Hlm. 77.
[24] Frich Fromm, Op.Cit, Hlm. 11.
[25] G.S. Spinks, Op.Cit, Hlm. 102.

nya (tapi bukan Tuhan). Apakah kekuatan itu berupa motif-motif yang tidak disadari atau pengkondisian pada masa kanak-kanak dan pengaruh lingkungan. Potret manusia hasil bidikan behaviorisme adalah potret manusia pasif yang tidak memiliki kemerdekaan untuk menentukan nasibnya sendiri.

Dasar dari pemikiran behaviorisme adalah stimulus dan respon menjadi penentu perbuatan manusia. Stimulus adalah rangsangan sedangkan respon adalah reaksi terhadap rangsangan atau sering disebut refleks.[26]

Ketika manusia dilahirkan, manusia tidak membawa bakat apapun. Behaviorisme bersikap netral dalam membahas potensi manusia. Perkembangan manusia sangat ditentukan oleh stimulus sebagai hasil interaksi dengan lingkungannya. Dengan demikian linkungan dipandang oleh behaviorisme sebagai faktor determinan.

J.B. Waston penggagas utama behaviorisme mengatakan aksi dan reaksi manusia terhadap stimulus hanyalah dalam kaitan dengan prinsip *reinforcement (reward and punishment)*.[27] Manusia tidak memiliki *will to power*, ia hanyalah sebuah robot yang bereaksi secara mekanistik atas pemberian hukuman dan hadiah. Kepribadian masih menurut Waston "hanyalah merupakan hasil akhir dari berbagai sistem kebiasaan kita".[28] Dengan demikian manusia adalah "korban fleksibel dapat dibentuk dan pasif dari lingkungannya yang menentukan tingkah-lakunya".[29]

Uraian-uraian sistematis tentang religiusitas tidak ditemukan dalam tulisan-tulisan tokoh behaviorisme seperti Wastond an

[26] Singgih D. Gunarsa, Op.Cit, Hlm. 78.
[27] Djamaludin Ancok, Fuad Nashori Suroso, 1994, *Psiokologi Islam*, Yogya, Pustaka Pelajar, Hlm. 74.
[28] Frank G. Goble, *Madzhab Ketiga, Psikologi Humanistik*, Abrahma Maslaw, Yogya, Kanisius, 1993, Hlm. 74.
[29] *Ibid.*

Skinner. Meski demikian pandangan-pandangan keduanya yang behavioris merupakan konstruk dari berbagai pendapat yang tidak dikembangkan, tetapi jelas terkait dengan religiusitas. Pengandaian mereka adalah bahwa perilaku beragama sebagaimana perilaku lain merupakan "akibat dari proses tanggapan fisiologis manusia"[30] perilaku keagamaan diulangi karena menjadi "faktor penguat yang meredakan ketegangan".[31] Sedang lembaga sosial termasuk lembaga keagamaan bertugas menjaga dan mempertahankan perilaku atau kebiasaan masyarakat. "Manusia dalam hal ini melestarikan lewat cara mengikuti aturan-aturan yang telah baku".[32]

C. Humanistik Tentang Agama

Berbeda dengan behaviorisme aliran humanistik mengakui potensi yang dimiliki manusia secara positif. Keyakinan bahwa manusia memiliki sejumlah besar harapan yang tak tersalurkan merupakan salah satu aspek poenting dari teori komprehensif tentang manusia yang dikembangkan oleh Maslaw.[33] Setiap anak lahir dengan membawa kemampuan serta kebutuhan psikologis. Oleh karena itu manusia amat dimotivasikan oleh sejumlah kebutuhan dasar yang menurut Maslaw "kebutuhan-kebutuhan tersebut merupakan aspek-aspek intrinsik kodrat manusia".[34]

Secara hierarkis Maslaw menjelaskan kebutuhan dasar manusia terdiri dari kebutuhan fisiologis, kebutuhan akan rasa aman, kebutuhan rasa memiliki, dan akan kasih sayang, kebutuhan akan penghar-

[30] Djamaludin Ancok, *op.cit.*, hlm. 72.
[31] *Ibid*, hlm. 73.
[32] *Ibid.*
[33] Frank. G. Globe, *op.cit.*, hlm. 95.
[34] *Ibid*, hlm. 70.

gaan dan kebutuhan aktualisasi diri.[35] Aktualisasi diri dapat diperoleh dengan tercapainya kebutuhan-kebutuhan dibawahnya.

Maslaw menemukan dalam penelitiannya bahwa orang yang mengaktualisasikan dirinya ternyata orang itu mengalami apa yang ia sebut sebagai "*peak-experience*"[36] atau pengalaman puncak.[37] Menurut Maslaw "pengalaman puncak memiliki hampir seluruh ciri yang secara tradisional disebut dengan pengalaman religius oleh hampir semua penganut agama dan kepercayaan".[38] Oleh karenanya adakalanya Maslaw menyebut *peak-experience* sebagai "*The Core of Religion*"[39] atau paling tidak bentuk-bentuk dari agama. Akan tetapi di lain halaman ia menambahkan bahwa "*The Peak-Experiences are the raw materials out of which not only religion can be built, but also philosophies of any kind*".[40] Pengertian ini menyimpulkan pengalaman puncak tidak selamanya terjadi dalam konteks keagamaan.

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa pendekatan humanistic mengakui eksistensi agama. Optimisme yang tinggi terhadap kodrat manusia dengan berbagai kebutuhannya melahirkan pandangan, 'tidak terbatas potensi manusia'.[41] Maka gejala agama bukan sekedar konflik peninggalan masa kanak-kanak atau reaksi stimulus-respon tetapi merupakan "transendensi diri dengan kekuatan diri sendiri karena agama merupakan urusan pribadi dengan Tuhan".[42]

[35] *Ibid*, hlm. 92.
[36] Tentang karakteristik *peak experience*, baca tulisan Abraham Maslaw, *Religious Aspects of Peak Experiences*, dalam buku "Personality and Religion, William Sadler (ed), New York, Harper & Row Publishers, 1970, hlm. 170.
[37] Frank G. Goble, *op.cit.*, hlm. 169.
[38] *Ibid.*, hlm. 101.
[39] William Sadler, *op.cit.*, hlm. 169.
[40] *Ibid*, hlm. 170.
[41] Robert W. Crapps, *Dialog Psikologi dan Agama*, Yogya, Kanisius, 1993, hlm. 60.
[42] *Ibid*, hlm. 183-184.

D. Beberapa Catatan

Mencermati kembali alur pikir Freud (Psikoanalisa) sebagaimana telah diuraikan sebelumnya dapat disimpulkan bahwa sekalipun Freud menggunakan beberapa model dalam membahas agama seperti "illusi", "delusi" dan "obsessi". Akan tetapi sebenarnya model-model tersebut saling terkait satu sama lain. Bila boleh diringkas terma sentral Freud sesungguhnya ada pada kata oedipus complex, ketiga model terma Freud tersebut di atas semuanya memiliki referensi pengalaman masa kanak-kanak yang dia sebut oedipus complex.

Bagi Freud agama memang illusi, karena agama merupakan pemenuhan keinginan pada masa kanak-kanak. Keinginan akan proteksi misalnya yang terepresi dalam bawah sadar pada masa oedipus complex. Demikian juga ketika agama dia sebut sebagai delusi, hal ini juga sangat terkait dengan situasi oedipus complex. Jelasnya ide tentang Tuhan menurut Freud adalah merupakan sublimasi dari *a father image*. Ketika kesan ayah yang semula dianggap sosok ideal dengan kekuasaan tak terbatas oleh anak mulai pudar karena kelemahan yang ditemukannya, anak beralih membayangkan ada tokoh ayah yang lebih kuasa yang kemudian terbaca dengan istilah Tuhan. Singkatnya konsep theistic oleh karena itu bersifat "*unreality*" karena merupakan delusi ciptaan manusia. Dan ketika Freud membandingkan ritual keagamaan mirip dengan penderita neurosis obsessive, ini juga memiliki referensi dengan oedipus complex. Dalam pengamatan Freud manusia dalam menghadapi kekuatan-kekuatan di luar dirinya menggunakan sikap-sikap yang sama seperti pada masa kanak-kanak. Anak-anak menghadapi perasaan tidak aman yang dialaminya dengan percaya, memuji dan takut pada bapaknya, maka sebenarnya doa-doa dan lainnya (dari penenang agama) adalah cara-cara yang tidak disadari (obsessi) untuk mengurangi perasaan dosa, yang terepresi akibat konflik antara orang tua dan anak pada masa oedipus complex.

Akan tetapi terlepas dari apa dan bagaimana ide serta *reasoning* yang dikemukakan Freud, dengan tidak bermaksud menyetujui gagasannya, pada dasarnya pikiran-pikiran Freud tersebut tidak bisa lepas begitu saja dengan konteks pemikiran Barat di abad positivisme yang ditandai satu diantara yang terpenting yaitu adanya orientasi ilmiah yang sedang menggantikan orientasi agama. Maka tidak heran bila Karl Marx (1818-1883), Emile Durkheim (1858-1917) memandang agama sebagai fenomena yang begitu simpel dan terkesan mereduksi makna agama sebagaimana yang diyakini oleh pemeluknya. Oleh karena itu tidak sedikit memang kritik dan debat seru antara yang pro dan kontra merespon pandangan Freud tersebut sebagaimana akan diuraikan berikut.

Tentang oedipus complex yang diklaim Freud sebagai complex yang universal. Dari sudut pandang psikologi memang mungkin bahwa setiap anak laki-laki adalah merupakan subyek dari complex ini, tetapi belum ada bukti yang jelas bahwa complex ini ada secara aktif pada setiap perkembangan anak. Sebagai buktinya Malinowski[43] dalam penelitiannya sebagai seorang sosiolog tidak menemukan oedipus complex pada penduduk pulau Trobriand, yang menganut sistem matrilineal.

Michael Fordham dalam tulisannya *The Objective Psyche (1958)* mencoba mengkritisi Freud dengan mengatakan "pada dasarnya manusia merasa dirinya menjadi aman ketika dia mendapatkan kembali perasaan keyakinan keagamaan yang diperoleh bukan saja atas dasar tradisi keturunan atau adat kebiasaan, tetapi juga didasarkan pada sebuah penghayatan dan wahyu. Inilah keterbatasan dari pendekatan Freud tentang agama, karena pendekatan ini tidak menyediakan tempat bagi pengalaman keagamaan, tidak juga bagi revelasi super

[43] GS. Spinks, *op.cit.*, hlm. 83-84.

natural. Tekanan Freud pada determinisme tentang *The Father-Son Relationship* merupakan pendekatan yang mengabaikan kebutuhan yang dimiliki manusia pada setiap level kebudayaan untuk menjelaskan dan mengintepretasikan kehidupannya sendiri. Manusia memiliki hasrat yang begitu kuat pada beberapa macam kepercayaan metafisika, tetapi Freud memilih pendekatannya sendiri. Dengan kata lain dia tidak begitu tertarik memikirkan psikologi yang membahas sebuah aktivitas dimana dia sendiri tidak mempercayainya. Lebih lanjut Fordham menyatakan bahwa hasrat kepada kepercayaan metafisika ini adalah kebutuhan manusia dewasa bukan sebuah regresi perilaku kekanak-kanakan. Harus diingat bahwa kita tidak perlu menerangkan realitas absolut dari *religious content* atau menerangkan bahwa agama adalah pelarian dari realitas yang tidak dapat ditoleransi. *Religion is not thing, but many*, dan kita sebagai seorang psikolog tidak dalam posisi untuk membuat pernyataan dengan mudah tentang muatan manifestasi agama.[44]

Masih terkait dengan oedipus complex yang juga diklaim Freud sebagai sebuah dasar psikologis kepercayaan akan Tuhan. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya bahwa pandangan Freud setiap anak laki mengalami apa yang disebut oedipus complex. Yaitu sebuah situasi dimana anak cemburu pada bapaknya karena ingin memiliki ibunya. Oedipus complex ini ditandai dengan perasaan yang bersifat ambivalen antara menghormati ayah sebagai tokoh yang diidolakan dan membenci ayah sebagai pesaing idealisasi yang dibangun anak, tentang sosok ayah sebagai yang maha kuat, baik, melindungi, menjadi luntur ketika dia menyadari beberapa kekurangan yang terdapat pada ayahnya. Anak selanjutnya menyerahkan kepada sesuatu yang dikhayalkan lebih luhur yaitu "Tuhan". Oleh karena itu menurut Freud *God is a bottom nothing but an exalted father.* Dari sinilah pula muncul anggapan bahwa Tuhan

[44] GS. Spinks, *Ibid*, hlm. 89.

adalah delusi ciptaan manusia, artinya bahwa konsep tentang Tuhan itu bukanlah realitas. Dari sini pula muncul anggapan bahwa agama adalah illusi, karena sesungguhnya tokoh Tuhan (agama) sengaja diciptakan manusia berdasarkan keinginan-keinginan dan kebutuhan mereka (keinginan akan rasa aman, keinginan akan proteksi dan rasa puas) yang terepresi pada masa kanak-kanak.

Menanggapi hal ini Johnson[45] memberi kritik tajam dengan menyatakan "*if theism may be traced to the father complex, it is quite as logical to trace atheism to the oedipus complex, a jealous desire to overthrow and supplant the father*". Artinya jika oedipus complex dapat dipandang sebagai sumber psikologis dari theisme, maka logikanya oedipus complex juga bisa dijadikan dasar atheisme, karena perasaan yang ada pada situasi oedipus complex adalah perasaan cemburu, keinginan untuk meruntuhkan dan menggantikan tokoh ayah.

Demikian juga H.C. Rumke dalam tulisannya "*The Psychology of Unbelief*" (1952) memberikan kritik yang serupa: jika *unconscious forces* dapat mengarahkan orang untuk beriman maka pertanyaan Rumke adalah "*what unconscious forces drive men to unbelief?*."[46]

Sementara itu Jalaluddin Rahmat[47] juga menulis hal yang sama "pandangan Freud yang menganggap Tuhan diciptakan dengan citra bapak, dan agama lahir sebagai cara untuk memuaskan keinginan untuk mendapat perlndungan bapak, keinginan untuk membunuh ayah dan menggantikan posisi ayah dengan dirinya, menjadi dasar psikologis ateisme.

Selanjutnya tentang totenmisme yang dipadang sebagai bentuk tetua dari perkembangan agama menurut Wilhelm Schmidt tidaklah

[45] Paul E Johnson, *Psychology of Religion*, New York, Abingdon Press, hlm. 170.
[46] R.H. Thouless, *op.cit.*, hlm. 76.
[47] Jalaluddin Rahmat, *op.cit.*, hlm. 151.

bersifat universal. Karena dalam penelitiannya Schmidt menemukan bukti yang kuat bahwa pada tiga suku manusia yang terpenting yaitu Indo-Europeans, Hamito-Semites, dan Ural-Altaics secara orisinal tidak mengenal praktek-praktek totemis.[48] Oleh karena itu adalah wajar jika Thouless menganggap kontribusi Freud pada psikologi agama terutama tetang hubungan oedipus complex dan totemisme sebagai sesuatu yang spekulatif saja.

Bebeda dengan Thouless, Donald E. Capps dalam tulisannya "*Contemporary Psychology of Religion; The Task of Theoretical Reconstruction*" menyatakan sekalipun Freud memang secara eksplisit menolak pendapat bahwa ide-ide dan sistem keagamaan bersifat *suegeneris* dengan mengatakan "*I have tried to show that religious ideas have arisen from the same need as have all the other achievements of civilization; from the necessity of defending oneself against the crushingly superior force of nature*" namun Capss membantah bahwa pernyataan Freud tersebut semata-mata menjadi bukti sikap reductionistic Freud terhadap agama, dalam arti agama dapat direduksi pada kekuatan-kekuatan motivasinya. Argumen ini menurut Capps tidak bisa mengabaikan fakta bahwa agama sulit dibedakan dari bentuk-bentuk kebudayaan yang lain bahkan dalam manifestasi perkembangannya yang tertinggi. Alasannya sangat sederhana bahwa "*that these modes of thought and action are not independent of one another but are closely interwoven. Thus, the fact that they are closely intermoven leads Freud to prefer to investigate the general "process of civilization"*.[49]

Erich Fromm senada dengan Capss mencoba menjelaskan pandangan-pandangan Freud dengan mengatakan "keberatan Freud terhadap agama adalah karena agama meletakkan moralitas pada

[48] GS. Spinks, *op.cit.*, hlm. 83.
[49] H. Newton Malong (ed), 1997, *Current Perspectives in the Psychology of Religion*, America, William B Ferdmans Publishing Company, hlm. 46-47.

landasan yang sangat goyah (*on very shaky grounds*). Jika validitas dari norma-norma etika bergantung pada ajaran-ajaran Tuhan (agama) maka masa depan etika akan jatuh dan bangun ditentukan oleh kepercayaan kepada Tuhan. Freud mengasumsikan bahwa kepercayaan agama sedang melemah (konteks abad 19). Kenyataan ini semakin memperkuat asumsi Freud bahwa kontinuitas hubungan antara agama dan etika akan menyebabkan destruksi kontinuitas hubungan antara agama dan etika akan menyebabkan destruksi nilai-nilai moral kita. Sehingga jika Freud mengkritik aspek theistic-supernatural dari agama adalah demi untuk menjaga realisasi yang penuh dari tujuan-tujuan etika ini.[50]

Satu lagi catatan dari pendapat Freud tentang agama yaitu sudut pandang Freud yang menyamakan praktek-praktek keagamaan dengan neurosis obsesional. Nampaknya ada yang terlupakan oleh Feud bahwa perilaku penderita neurosis obsesional yang mendatanginya sebagai psikiater adalah merupakan aktivitas personal yang abnormal, sementara agama adalah normal dan universal. Hal inilah barangkali yang menyebabkan Carl Gustaf Yung semula merupakan salah satu murid dekat Freud membuat kritik dan mengatakan "Freud tidak dapat memahami hakekat yang riil dari agama, karena dia menginterpretasikan segala sesuatu dari sudut pandang neurotik.[51] Memang benar dalam pengakuannya sendiri, ia (Freud) tidak begitu memperhatikan sumber-sumber terdalam dari perasaan keagamaan, melainkan apa yang bisa dimengerti orang sebagai agamanya.[52]

Secara metodologis memang tidak ada keharusan, seorang peneliti pengalaman agama memilik agama tertentu, tetapi persoalan-

[50] Erich Fromm, *op.cit.*, hlm. 13 & 19.
[51] GS. Spinks, *op.cit.*, hlm. 100.
[52] Nicos Distek, 1982, *Pengalaman dan Motivasi Beragama*, Jakarta, Leppenas, hlm. 133.

nya adalah produk pemikiran orang tentang keberagamaan akan sulit bersifat *reliable* bila orang tersebut tidak memiliki pengalaman agama tertentu. Satu misal bagi pelaku studi yang tidak memiliki pengalaman agama tertentu pastilah akan memahami aktivitas-aktivitas doa sebagai orang yang sedang bercakap-cakap dengan orang lain yang tidak berada di tempat itu, padahal sebagaimana dikatakan Mac Murray[33] *"the religious man could only explain his behavior to the observer by saying that he was speaking to God."*

Walace dalam tulisannya *"Freud and Religion"*[34] mengkritik Freud yang dipandang "tidak memperhatikan masalah historis dan konteks sosiokultural". Dalam mengadakan generalisasi Freud mengambil kesimpulan dari beberapa gejala saja yang diselidiki, tetapi kemudian dikatakan sebagai sesuatu yang universal atau yang berlaku untuk umum. Freud menyamaratakan agama dari yang paling primitif sampai dengan agama yang berdasarkan historis.

Terlepas dari sebeberapa banyak kritik yang ditujukan kepada Freud terkait dengan pendapatnya tentang sumber-sumber psikologis agama, bila kita dapat melihat dari perspektif yang lain, sebenarnya gagasan Freud tentang pencarian bapak sebagai sumber psikologis agama dapat dipandang sebagai tunjangan ilmiah dari konsep fitrah dalam Islam. Sebagaimana kita ketahui satu diantara hadis Nabi mengatakan "tidaklah dilahirkan seseorang kecuali atas dasar fitrah, maka sesungguhnya kedua orang tuanya yang menjadikannya Yahudi, Nasrani atau Majusi (Daud, 1983: 242). Sementara fitrah dalam Islam hakekatnya adalah kesediaan berjanji untuk mengakui Allah sebagai Tuhannya (Al Qur'an, Surat Al A'raf: 172). Dalam konteks ini kecenderungan kanak-kanak yang mereka peroleh sejak

[33] John Macmurray, 1936, *The Structure of Religious Experience*, London, Yale University Press, hlm. 5.
[34] David G. Berner (ed), 1985, *Encyclopedia of Psychology*, Michigan, USA, hlm. 451.

kecil untuk 'menciptakan' Tuhan dari orang-orang dewasa (bapak misalnya) sebenarnya dapat juga dipandang sebagai aktualisasi dari konsep fitrah Islam.

Disamping itu pandangan Freud tentang agama, tanpa bermaksud menyetujuinya, sebenarnya mengandung kritik terhadap keberagamaan yang bersifat fungsional belaka. Artinya agama dipeluk bila memiliki fungsi-fungsi tertentu. Tuhan 'didatangkan' dekat-dekat manakala sedang membutuhkan, dan menjadi jauh dan terabaikan bila kebutuhan tersebut telah tercapai. Dalam hal ini Nico S. Dister menggambarkan orang-orang yang kepercayaannya (tidak semata bersifat fungsional), orang-orang seperti ini akan berdo'a dan mengamalkan ajara-ajaran agama bukan demi tujuan manusiawi semata melainkan demi Tuhan sendiri (*mukhlisina lahuddin*). Tandanya bahwa kelakuan religius seseorang bersifat asli dan tidak fungsional belaka, misalnya berfungsi untuk mengatasi frustasi tertentu-ialah bertahannya perilaku religius tersebut setelah frustasi tertentu itu sudah teratasi dengan jalan yang lain.

Sementara itu kajian obyektif manusia seperti yang dilakukan behaviorisme dengan mengabaikan segi-segi subjektifnya (potensi manusia) amatlah tidak memuaskan. Aspek subjektif pada manusia seperti perasaan, pikiran, dan harapan-harapan manusia dipandang secara simplisit oleh behaviorisme. Adalah benar respon terhadap stimulus luar amat penting dalam perkembangan seseorang. Dalam kaitannya dengan keberagamaan, otoritas keluarga, lembaga sosial maupun keagamaan memainkan peran tersendiri dalam mengembangkan keagamaan seseorang. Akan tetapi mempertimbangkan faktor subjektif manusia dalam menerangkan segenap aktivitas termasuk aktivitas keagamaannya adalah juga penting. Dengan demikian pola-pola pikir yang cenderung reduksionistis dalam memahami manusia bisa dielakan. Aspek-aspek subjektif manusia misalnya dijelaskan

dalam Al Qur'an "Allah menjadikan kamu sekalian penglihatan, pendengaran dan hati"[55], juga bawaan fitri manusia yang mengakui Allah sebagai Tuhannya,[56] dan kemampuan manusia untuk merubah nasibnya.[57]

Sementara itu optimisme yang berlebihan dalam memandang manusia dan kemampuannya seperti yang ditunjukkan oleh humanistic, pada gilirannya akan mengantar seseorang pada paham "Deisme".[58] Karena pada dasarnya konsep "totalitas manusia"[59] yang ditawarkan Maslaw, bukan totalitas subjektif-objektif dari manusia, tetapi totalitas yang menekankan subjektif manusia. Djamaludin Ancok dan Fuad Nashori Suroso memandang "humanistic terlampau optimistic terhadap perkembangan sumber daya manusia, sehingga manusia dipandang sebagai penentu tunggal yang mampu melakukan *play God* (peran Tuhan)".[60] Pengakuan akan potensi manusia memang diajarkan dalam Islam, tetapi sebuah pengakuan yang diikuti oleh referensi vertikal.[61]

Robert W. Crapps menilai "mereka yang berpendirian humanistic ada dalam bahaya terlalu menekankan individual dengan mengorbankan sosial kemasyarakatan yang ada".[62] Hal ini senada dengan apa yang ditulis oleh Rolston bahwa aliran Humanistik dengan konsep diri (*self*) lebih menghargai potensi manusia jika dibandingkan dengan dua sebelumnya. Namun, aliran ini terlalu tinggi dalam menghargai potensi manusia, sehingga menafikan aspek *nature* dan *culture* dimana manusia ada di dalamnya. Konsep aktualisasi diri dalam realisasinya

[55] Al Qur'an, Surat As-Sajadah: 9.
[56] Al Qur'an, Al A'raf: 172.
[57] Al Qur'an, Ar Ra'du: 11.
[58] Paham yang tidak mempercayai adanya Tuhan yang aktif mencampuri urusan manusia.
[59] Frank G. Goble, *op.cit.*, hlm. 45.
[60] Djamaluddin Ancok, *op.cit.*, hlm. 69.
[61] Al Qur'an, Adhr: 1-2.
[62] Robert W. Crapps, *op.cit.*, hlm. 183.

adalah tugas manusia itu sendiri tanpa kontribusi lingkungan sebagai lingkup budaya yang memberi makna bagi diri. Rolston juga menilai Humanistik sebagai aliran-aliran yang lain masih bekerja dalam wilayah-wilayah deskriptif, dan belum menyentuh wilayah content atau preskriptif.

Dalam Islam misalnya menjelaskan peran penting "abawaahu" dalam artian yang lebih luas dalam mengembangkan wawasan keagamaan seseorang, terutama pada masa kanak-kanak yang masih bersifat *imitative* dan *authoritative* sebagaimana disebutkan dalam hadits "Setiap anak dilahirkan dalam keadaan suci, maka kedua orang tuanya lah yang menjadikan dia menjadi Yahudi, Nasrani atau Majusi".

PERKEMBANGAN AGAMA

A. Perkembangan Agama Pada Anak

Adalah sulit untuk menggambarkan variasi tingkat perkembangan keagamaan anak dalam suatu rangkaian kronologis secara tepat. Hal ini disebabkan pertumbuhan kesadaran anak tentang dirinya sebagai satu kesatuan yang berbeda dari keluarganya dan keingintahuan tentang bagaimana dan mengapa dari kehidupan ini, sangat cepat dan semuanya muncul hampir secara simultan.

Pada umumnya para ahli psikologi agama dalam membicarakan tingkat perkembangan keagamaan anak dimulai dengan satu pertanya-an; kapan munculnya ide (konsep) anak tentang Tuhan? Jawaban yang diberikan terhadap pertanyaan ini hampir sama yaitu dimulai ketika anak berusia tiga tahun. Usia tiga tahun dikenal sebagai *the age of questioning*.[1] Pada usia ini anak mulai gemar mengemukakan pertanyaan-pertanyaan, yang ada hubungannya dengan agama misal-nya, siapa Tuhan? Dia tinggal di mana? Dimana Surga? dan lain-lain. Masa bertanya ini menunjukkan cara paling awal anak mempunyai minat pada agama. Masalahnya apakah anak pada usia tiga atau

[1] G.S. Spinks, 1967, *Psychology and Religion*, Boston: Beacon Press, hlm. 105

empat tahun dapat memiliki pengalaman keagamaan? Tentu saja jawabnya adalah tergantung pada seluruh kondisi anak. Bila anak sejak kecil telah diperkenalkan tentang kebesaran Tuhan yang menjaganya, yang memberinya pahala atau yang menghukum bagi yang melanggar, kemudian diikuti sikap kepada Tuhan yang membentuk perilakunya (yang ini adalah hal essensial dalam pengalaman agama), dalam pengertian ini, agama sebagai suatu pengalaman individual bagi anak dapat terjadi.

Salah satu studi empirik tentang tingkat perkembangan agama anak pernah dilakukan oleh Erness Harms[2] dengan menggunakan metode variasi dan teknik proyektip yang terdiri dari beberapa ribu anak dari usia tiga sampai lima belas tahun. Mereka diminta untuk menggambarkan bagaimana Tuhan melihat dan memberikan *statement* dari apa yang telah digambar.

Analisa dari hasil penelitian ini menunjukkan bahwa perkembangan agama anak melalui tiga tingkatan:

- *Faiy Tale Stage*
- *Realistic Stage*
- *Individual Stage*

Untuk *individual stage* yang terjadi + usia 13 — 15 tahun sengaja tidak dibahas dalam bagian ini agar sinkron dengan judul bahasan, karena usia 3 — 15 tahun sudah masuk ke dalam kategori usia remaja pertama.

Fairy Tale Stage (Tingkatan Dongeng)

Menurut Harm's dari usia tiga sampai enam tahun konsep anak tentang Tuhan lebih banyak di pengaruhi oleh *khayal dan emosional* dari pada pemikiran rasional. Pada usia ini dam psikologi

[2] WH. Clark,1958, *The Psychology of Religion*, New York: The Macmillan Company, hlm. 93

perkembangan anak memang dikenal sebagai "usia perkembangan fantasi anak".[3] Oleh karenanya, maka anak kecil lebih banyak mengekspresikan fantasi di dalam agamanya. Misalnya Tuhan digambarkan sebagai seorang laki-laki yang sangat kuat dengan rambut kelam dan berjenggot yang adakalanya berjalan di bumi untuk mengawasi pelaku dosa, meski lebih banyak tinggal di sorga.[4]

Ruth Griffith dalam bukunya *Imagination in Early Childhood* seperti yang dikutip oleh Spink[5] menyatakan bahwa antara usia tiga sampai tujuh tahun anak di pengaruhi oleh proses imaginasi, suatu perkembangan yang membawa kepada seri proyeksi fantasi karena dengan fantasi anak secara perlahan belajar menghadapi realitas dan membawa kepada perkembangannya.

Pada tingkatan ini, menurut Zakiyah Daradjat[6] pikiran si anak tentang Tuhan sebagai sebab belum ada. Dia menyangka bahwa segala sesuatu terjadi karena kemauannya sendiri akan tetapi setelah dia mulai sibuk dengan dunia luar, ia mulai melihat peristiwa-peristiwa yang terjadi tidak tergantung kepada kemauan seseorang, maka dia mulai mencari sebab yang lain, tetapi setelah ia tidak mampu menemukan sebab musabab itu ia kembali kepada Tuhan. Karenanya ide tentang Tuhan pada permulaan timbulnya memiliki sifat pokok yaitu kuasa atas segala sesuatu yang tidak terikat oleh peraturan dan tunduk kepada sesuatu.

Realistic Stage (Tingkatan Realistik)

Tingkatan ini terjadi pada anak usia sekolah tujuh sampai dua belas tahun. Pada tingkatan ini ide anak tentang Tuhan

[3] Muh. Kasiran, 1983, *Ilmu Jiwa Perkembangan*, Surabaya: Usaha Nasional, hlm 67
[4] WH. Clark, *op.cit*, hlm. 100
[5] GS. Spinks, *op.cit*, hlm. 106
[6] Zakiyah Daradjat, 1976, *Ilmu Jiwa Agama*, Jakarta: Bulan Bintang, hlm. 60-62

merefleksikan konsep yang lebih realistik. Konsep tersebut datang melalui institusi-institusi keagamaan dan ajaran-ajaran dari orang tua atau orang yang lebih tua.

Tuhan oleh anak pada tingkatan ini digambarkan sebagai seorang pendeta atau ulama dengan banyak menggunakan simbol agama secara konfensional misalnya, gambar salib, tasbih dan lain-lain. Pada tingkatan ini menurut Harm's emosi anak-anak menghasilkan kemampuan ekspresi *formalik* (misalnya wiridan harus pakai tasbih, sholat harus pakai sajadah dan lain-lain). Hal mi disebabkan karena *emosi* keagamaan anak belum bisa diekspresikan secara intelektual, oleh karena itu anak interest pada simbolisme.

Pada tingkatan ini masih menurut Harm's anak juga menerima institusi dengan bentuk-bentuk konvensi (perkumpulannya) secara serius, karena dia melihat orang yang lebih tua mengerjakannya juga. Hal ini seperti juga dikatakan oleh Spink[7] bahwa pada usia enam sampai tujuh tahun anak sampai pada tingkat *realisme* dimana dia merasa membutuhkan kepada lingkungan yang lebih luas dan bervariasi lebih dari keluarga terdekatnya. Oleh karenanya ketika anak memasuki usia sepuluh tahun agama di samping mempunyai fungsi moral juga mempunyai fungsi sosial.[8]

Kalau pada usia lima atau enam tahun anak patuh kepada Tuhan karena orang tuanya menghendaki demikian, maka pada usia 10 tahun si anak patuh kepada orang tua karena Tuhan memerintahkannya. Pada usia ini menurut Zakiyah Daradjat anak mulai mengerti bahwa agama bukanlah kepercayaan pribadi/ keluarga, tetapi juga merupakan kepercayaan masyarakat. Dengan demikian fungsi agama yang semula merupakan hubungan antar

[7] GS. Spinks, *op.cit*, hlm. 107
[8] Zakiyah Daradjat, *op.cit*, hlm.52

anak dengan Tuhan, berkembang menjadi pengikat antara dirinya dengan masyarakat melalui Tuhan.

B. Asal Mula Konsep Anak tentang Tuhan

Kalau kita kembali pada sebuah Hadits Nabi bahwa setiap anak dilahirkan menurut fitrahnya. Tentu saja fitrah di sini tidak identik dengan teori tabularasa dan John Lock, tetapi fitrah dengan potensi plus, artinya anak memang dilahirkan dalam keadaan bersih (tanpa dosa) akan tetapi pada diri anak yang bersih itu sudah di bekali potensi *ilahiyah/Rabbaniyah*.[9]

Selanjutnya potensi ini tinggallah menjadi potensi atau bahkan berubah menjadi kecenderungan yang lain jikalau sejak dini "lingkungan anak" tidak kondusif ke arah pengembangan potensi dan sebagainya. Lalu bagaimana konsep anak tentang Tuhan yang sangat fundamental bagi perkembangan agama anak itu muncul? Ternyata konsep anak tentang Tuhan tidaklah sekedar arti yang disimpulkan secara sadar dari kata "Tuhan", akan tetapi hal tersebut mempunyai permulaan kejiwaan yang mendahuluinya.

Menurut Zakiyah Daradjat,[10] konsep anak tentang Tuhan bermula dari rasa kekaguman anak kepada bapaknya. Bapak dalam pandangannya merupakan suatu pribadi ideal yang sangat sempurna yang mempunyai kekuasaan tidak terbatas. Pemikiran inilah yang membawa si anak ke pemikiran seolah-olah bapaknya itu Tuhan. Dalam hal ini si anak tidak memandang bapaknya apa adanya, akan tetapi sesuai dengan apa yang dikhayalkannya.

Selanjutnya kepercayaan dari bapak kepada Tuhan berubah secara berangsur-angsur mengikuti perkembangan jiwanya dan hasil interaksi

[9] Q.S Al-A'raf: 172
[10] Zakiyah Daradjat, *op.cit*, hlm. 52

antara dirinya dan faktor-faktor luar. Maka anak akan mengetahui bahwa kemampuan orang tuanya terbatas, ia tidak lagi menafsirkan segala kejadian atas kemampuan bapaknya. Apalagi kalau bapaknya sendiri mengatakan pula bahwa ada sesuatu yang berkuasa, lebih kuat lebih mampu memberikan kebaikan dan mampu menyiksa. Dari sini mulailah anak ragu akan kesempurnaan bapaknya. Kondisi semacam mi menurut Zakiyah Daradjat[11] terjadi pada usia anak + 4 tahun.

Anak kemudian mengenal kata Tuhan dari bahasa orang-orang yang ada dalam lingkungannya. Pada mulanya memang tidak ada perhatian terhadap kata Tuhan, akan tetapi setelah ia sering menyaksikan relasi orang di sekelilingnya yang disertai oleh emosi atau perasaan tertentu, makin lama makin meluas, mulailah perhatiannya terhadap kata-kata 'Tuhan" mulai tumbuh.

Menyimak pendapat Zakiyah Daradjat tentang bagaimana asal mula konsep anak tentang Tuhan, nampaknya tidak berbeda dengan pandangan Sigmund Freud yang menyatakan pada mulanya seorang anak mengidealisir ayah dan memandang ayahnya sebagai orang yang kuat dan kuasa, namun, begitu ia menemukan kelemahan-kelemahan ayahnya! Ia menyerahkan semua kualitas terbaik yang pernah diberikan kepada ayahnya kepada sesuatu yang lebih mulia yaitu Tuhan. Oleh karenanya menurut Freud kepercayaan anak kepada Tuhan adalah sebagai pencarian suatu image bapak (*father image*).[12]

Dalam membicarakan asal mula konsep anak tentang Tuhan ini, Strickland[13] lebih menekankan pada proses awal penerimaan konsep Tuhan oleh anak yang menurutnya melalui dua cara dari lingkungan sosial anak (*Social Heredity*).

[11] Ibid, hlm. 53
[12] WH. Clark, *op.cit*, hlm. 46
[13] Francis L. Strickland, *The Psychology of Religious Experience*, New York: Abingdon Press, hlm. 80

Pertama: Anak masuk ke dalam *common conscious* dan lingkungan sosialnya. Seperti keluarga, sekolah, tempat-tempat ibadah dan lain-lain. Dalam hal ini anak merespon suatu lingkungan yang terdiri dari pribadi-pribadi dimana Tuhan memiliki kedudukan penting (*informal intruction*).

Kedua : Sebagai hasil dan ajaran agama tertentu. Dalam hal ini anak memperoleh ide pertama tentang Tuhan dari orang tuanya, pengasuhnya, guru agama atau guru ngajinya (*formal instruction*). Sebelum anak mampu berbuat banyak tentang ajaran-ajaran agama yang diberikan secara verbal kepada mereka, mereka telah masuk kedalam apa yang disebut Strickland sebagai kesadaran umum (*common conscious*). Artinya anak akan merespon ide-ide perasaan-perasaan dan sikap-sikap keagamaan yang ada dalam lingkungannya secara umum. Jika anak-anak tidak pernah mendapatkan didikan agama baik secara langsung (*formal instruction*) maupun sebagai hasil dan respon anak terhadap apa yang pernah disaksikan dan kehidupan keagamaan orang tua dan lingkungan yang lain (*informal intruction*) maka hal ini akan mempengaruhi perkembangan agama anak pada usia selanjutnya, minimal anak tidak akan merasakan pentingnya agama dalam kehidupannya. Sebaliknya, jika Tuhan memiliki tempat tersendiri dalam lingkungan sosialnya, dimana ayah ibunya dan juga keluarga lainnya selalu mengutamakan agama bagi standar perilakunya, anak biasa melihat mereka beribadah, berdoa kepada Tuhan, maka kondisi semacam ini akan menimbulkan respon tertentu terhadap pertumbuhan dan perkembangan keagamaannya. Perasaan semacam ini pada awalnya memang belum nyata, tetapi perasaan ini seperti yang dikatakan Strickland,[14] adalah merupakan bentuk permulaan fondamental yang penting, yang kemudian akan diikuti oleh kebiasaan yang tetap dan juga ide-ide keagamaan yang diterima.

[14] Ibid, hlm. 81

Dari uraian ini dapat disimpulkan bahwa respon imitatip secara tidak langsung dari anak terhadap lingkungan sosial yang di dalamnya Tuhan diakui memiliki kedudukan tersendiri dalam kehidupannya merupakan sesuatu yang sangat penting dalam perkembangan anak.

C. Karakteristik Keberagaman Anak dan Treatmentnya

Seperti halnya pemahaman terhadap tingkat perkembangan keberagamaan anak, pemahaman terhadap karakteristik keberagamaannya juga sangat berkait dengan model pemberian treatment edukatif terhadap keberagamaan anak. Secara umum keberagamaan anak memiliki beberapa karakteristik sebagai berikut:

- **Ide-ide keagamaan anak diterima berdasarkan otoritas (*accepted on the authority*)**

  Seperti diketahui bahwa anak, belum mampu berpikir secara abstrak, maka ide-ide keagamaan ia terima berdasarkan otoritas orang tuanya atau keluarganya.[15] Terma *authority* diambil oleh Clark dari tipologi pengalaman keagamaan yang dibuat oleh Erich Fromm yaitu *Authorian* dan *Humanistic Religion*. Ciri yang diberikan oleh Fromm pada tipe *authorian* adalah Tuhan sebagai simbol kekuatan dan kekuasaan, sedang manusia dalam posisinya bisa dikatakan tanpa kekuatan apa-apa (*Utterly Powerless*).[16]

  Menurut Clark ada persamaan antara pengalaman keagamaan tipe *authorian* dengan keagamaan anak. Anak memandang orang tuanya (atau orang yang lebih tua) memiliki kekuatan dan kemampuan lebih dari dirinya. Anak secara alami mempercayai otoritas orang tuanya, oleh karenanya maka ide-ide keagamaan dia terima berdasarkan otoritas mereka.

15 WH. Clark, *op.cit*, hlm. 96

16 Erich Fromm, 1976, *Psychoanalysis and Religion*, London: Yale University Press, hlm. 34

- **Belum berdasarkan pemikiran (*Unreflective*)**

  Karena ide keagamaan diterima berdasarkan otoritas, maka pemikiran tentang ide-ide keagamaan jarang dijumpai dalam kehidupan anak. Dalam hal ini Zakiyah Daradjat memberikan gambaran kepercayaan si anak kepada Tuhan bukan suatu keyakinan atau suatu hipotesa pikiran, akan tetapi lebih merupakan sikap emosi yang membutuhkan pelindung.

Hasil penelitian Binet-simon menjelaskan bahwa untuk mengerti hal yang abstrak belum sempurna perkembangannya sampai anak berusia 12 tahun.[17] Kondisi semacam ini menyebabkan anak belum mampu berpikir logis dan belum dapat memahami hal yang abstrak, dia belum bisa menjelaskan mengapa dia harus percaya kepada Tuhan. Oleh karenanya ide-ide keagamaan yang diajarkan kepadanya akan diterima begitu saja. Meski akan ada masa bagi anak untuk mengungkapkan keraguan-raguannya, yang disebabkan oleh 2 hal. *Pertama*, konflik antara theologi yang *authoritatip* dengan pengalaman anak itu sendiri. *Kedua*, kontradiksi antara ide-ide theologi yang diajarkan kepadanya dengan pertumbuhan pemahamanannya akan moralitas dan keadilan.[18]

Gambaran dari ekspresi keraguan anak bisa dijumpai manakala do'anya tidak terkabulkan atau dengan bertanya tentang ajaran-ajaran mana yang benar? Dengan kata lain, dapat disimpulkan bahwa ketidaksesuaian antara ide-ide teologis dengan realitas eksternal yang dialami ataupun yang disaksikan anak dapat menyebabkan timbulnya keragu-raguan anak. Penelitian Pratt mengemukakan dua contoh tentang hal itu:

17 WH. Clark, *op.cit*, hlm. 113

18 JB. Pratt, *The Religious Consciousness*, New York: The MacMillan Company, hlm. 101

➢ Suatu peristiwa, seorang anak mendapat keterangan dan ayahnya bahwa Tuhan selalu mengabulkan permintaan hambaNya. Kebetulan, seorang anak lewat di depan sebuah toko mainan. Sang anak tertarik pada sebuah topi berbentuk kerucut. Sekembalinya ke rumah, ia langsung berdoa kepada Tuhan untuk apa yang diinginkannya itu. Karena hal itu diketahui oleh ibunya, maka ia ditegur. Ibunya berkata bahwa dalam berdoa tak boleh seseorang memaksakan Tuhan untuk mengabulkan barang yang diinginkannya itu. Mendengar hal tersebut anak tadi langsung mengemukakan pertanyaan, "mengapa"?

➢ Seorang anak perempuan diberitahukan tentang doa yang dapat menggerakkan sebuah gunung. Berdasarkan pengetahuan tersebut maka pada suatu kesempatan anak itu berdoa selama beberapa jam agar Tuhan memindahkan gunung-gunung yang ada di daerah Washington ke laut. Karena keinginannya itu tidak terwujud, maka semenjak itu ia tak mau berdoa lagi.[19]

Menurut Zakiyah Daradjat,[20] keraguan anak sesungguhnya merupakan semacam kelucuan anak, dan jika gelombang keraguan itu tenang kembali seolah-olah keraguannya itu berlalu begitu saja dan terlupakan dengan mudah.

- **Egosentris**

Karakteristik lain dari keagamaan anak adalah bersifat egosenteris, oleh karenanya "do'a-do'anya" selalu berkaitan dengan kepentingan pribadi yang berupa perlindungan dan karunia Tuhan.[21]

[19] Jalaluddin, 2008, *Psikologi Agama*, Jakarta: PT. Raja Grafindo, hlm. 71
[20] Zakiyah Daradjat, *op.cit*, hlm. 58-59
[21] WH. Clark, *op.cit*, hlm. 99

Manifestasi lain dari sifat egosentris anak menurut Allpart[22] setiap persepsi dan perasaan berputar di sekitar pertumbuhan pengertian anak tentang dirinya, juga desakan anak yang berupa pertanyaan "mengapa"? yang harus dijawab. Jika orang tuanya tidak mau atau tidak mampu menjawab, maka dia akan menyerahkan penemuannya sendiri. Hal ini dikarenakan anak merasa tidak mampu mengakui bahwa dalam hal-hal tertentu seseorang tidak dapat mengetahui, akibatnya agama anak penuh dengan hal yang fantastik.

- **Anthropomorphis**

Seperti telah diuraikan bahwa konsep anak tentang Tuhan diperoleh dari pengalamannya dengan orang lain, oleh karenanya maka formulasi eksplisit yang mula-mula dari anak-anak tentang Tuhannya adalah bersifat *anthropomorphis*. Artinya Tuhannya tumbuh secara langsung dan ayah atau ibunya dibuat dalam *image* manusia. Dalam hal ini Pratt[23] memberikan contoh tentang khayalan anak yang baru berusia 6 tahun, misalnya "Tuhan mempunyai muka seperti manusia tapi dengan telinga yang besar, ia tidak pernah makan kecuali minum embun".[24]

Gambaran yang umum oleh anak tentang Tuhannya menurut Clark adalah sebagai seorang laki-laki dengan rambut kelam berjenggot yang kadang-kadang berjalan di bumi untuk mengawasi para pelaku dosa, meski lebih banyak tinggal di surga.

Dapat disimpulkan bahwa anak-anak cenderung mengambil aspek yang paling jelas dan menonjol dari sifat manusia dalam memformulasikan idenya tentang Tuhan. Adalah sulit bagi anak

[22] GW. Allpart, 1976, *The Individual and His Religion*, New York: The MacMillan Company, hlm. 32
[23] JB. Pratt, *op.cit*, hlm. 94-97
[24] WH. Clark, *op.cit*, hlm. 100

untuk membayangkan Tuhan bersifat bukan materi, walaupun pendidikan agama mengajarkan padanya Tuhan tidak dapat dibayangkan, tetapi ia tidak pernah lepas membayangkan Tuhannya, oleh karenanya pada mulanya Tuhan selalu dibayangkan seperti manusia biasa, yang akan terus berubah sesuai dengan perkembangan perasaannya.

- ***Imitatif***

Menurut Clark[25] anak memperoleh pengalaman keagamaan lewat imitasi terhadap orang lain. Dalam hal ini orang tua dan keluarga adalah merupakan model pertama bagi imitasi anak. Hal ini dikarenakan orang tua adalah orang yang paling dekat dengan kehidupan anak. Anak merespon apa saja yang dilakukan oleh orang tuanya, oleh karenanya kepribadian orang tua, sikap dan cara hidup merupakan unsur pendidikan yang tidak langsung dan merupakan obyek imitasi anak.[26] Proses imitasi anak terhadap amalan-amalan yang mengekspresikan perasaan keagamaan ini menurut Pratt[27] akan menimbulkan perasaan kagum dan akan lebih terasa bagi diri anak daripada kalau dia belajar lewat sejumlah kata dari orang lain. Dengan kata lain kehidupan keagamaan dari orang tua dan keluarga anak mempunyai peranan penting dalam upaya awal bagi pengembangan keagamaan anak, karena mereka adalah merupakan sentral imitasi anak yang pertama.

- **Penuh kekaguman (*Wondering*)**

Satu lagi karakteristik keagamaan anak yang dikemukakan Clark[28] adalah penuh kekaguman. Dimaksudkan dengan kekaguman disini bukan tipe kekaguman yang membawa kepada refleksi kreatif atau pemikiran dalam arti intelektual, tetapi sebagai keasikan dalam menyaksikan dunia yang terbuka di depannya. Kekaguman anak ini masih menurut Clark merupakan satu bentuk dari keinginan anak kepada pengalaman yang baru diekspresikan dalam ketertarikan anak pada dongeng. Karena itu tidaklah heran bahwa kekaguman ini diproyeksikan pada konsep tentang Tuhan yang diajarkan oleh orang tuanya (atau yang lainnya). Khususnya, ketika Tuhan diajarkan sebagai pencipta matahani, bumi, planet dengan keajaiban keajaiban yang menarik perhatiannya.

Zakiyah Daradjat[29] menyatakan bahwa karakteristik kekaguman ini juga terlihat dalam sikap anak yang sangat tertarik dengan upacara agama dan keindahan tempat ibadah. Sikap anak terhadap upacara keagamaan ini merupakan campuran antara kagum dan ingin tahu. Oleh karena itu, dia berusaha menjadi orang yang aktif dalam upacara keagamaan, misalnya ikut main dalam drama agama, nyanyian agama atau aktivitas sosial atas nama agama.

Memahami kembali pendapat Strickland tentang bagaimana konsep tentang Tuhan masuk dalam kehidupan anak-anak sebagaimana telah dibahas sebelumnya, juga mempertimbangkan beberapa karakteristik psikologis keberagamaan anak seperti tersebut di atas, maka *treatment* pendidikan keberagamaan anak kiranya dapat dirancang dan dibangun berdasarkan kedua faktor tersebut. Dengan kata lain upaya-upaya bagi menumbuhkembangkan keberagamaan anak di rumah maupun di sekolah idealnya mempertimbangkan; *pertama*, cara-cara konsep anak tentang Tuhan dipelajari; *kedua*, karakteristik psikologis keberagamaan anak. Dengan memahami kedua faktor tersebut, diharapkan subjek-subjek pendidikan akan mampu memberikan *treatment* edukatif tentang keberagamaan yang tepat dengan usia perkembangan mereka.

[25] Ibid, *op.cit*, hlm. 102
[26] Zakiyah Daradjat, *op.cit*, hlm. 71
[27] JB. Pratt, *op.cit*, hlm. 95
[28] WH. Clark, *op.cit*, hlm. 104
[29] Zakiyah Daradjat, *op.cit*, hlm. 59-60

Misalnya, karena kita mengetahui bahwa ide-ide keberagamaan anak diterima berdasarkan otoritas orang tuanya, atau orang lain yang lebih tua, maka betapa penting peran orang tua (bisa juga guru di sekolah, di panti asuhan atau tempat pendidikan yang lain) untuk memberikan pendidikan melalui model pembiasaan dan latihan sejak kecil yang sesuai dengan ajaran agama, seperti: pembiasaan-pembiasaan berdo'a sewaktu akan makan atau tidur, sewaktu selesai sholat. Pembiasaan juga dapat berupa ajaran-ajaran moral yang sesuai dengan ajaran agama, seperti berkata jujur, pembiasaan memiliki komitmen terhadap janji dan tanggung jawab, menghargai perbedaan dan lain. lain. Terkait dengan hal ini menurut Piaget bahwa "seluruh moralitas terkandung dalam sistem peraturan, dan hakikat seluruh moralitas harus dicari dalam sikap hormat kepada peraturan-peraturan. Dalam pemikiran Piaget juga dapat dibedakan proses perkembangan moral anak dari tahap *heteronomi* (0 – 6 th) dan *autonomi* (7 – 12 th). Dari aspek yang lain perkembangan moralitas anak bertingkat dari *unilateral* (rasa hormat secara sepihak yang diberikan kepada otoritas orang dewasa yang dianggap sebagai pembuat kode moral) dan respek timbal balik.

Konsep *heteronomi* menunjukkan ketundukan anak pada aspek luar (subjek pendidikan) yang penentu kode moral, sedangkan *autonomi* adalah pemikiran kritis terhadap peraturan yang melingkupi pada tahap *heteronomi* anak melihat peraturan sebagai sesuatu yang sakral dan ketaatan mutlak pada peraturan sangat ditekankan dalam pelaksanaan. Tahap autonomi merefleksikan timbulnya rasa hormat (patuh) terhadap peraturan dengan kritis dan pelaksanaannya dapat terwujud sesuai dengan tata cara yang digariskan.

Dalam konteks ini, pola kita dapat menelusuri hadis Nabi tentang anjuran shalat pada usia tujuh tahun. Himbauan sholat tanpa diikuti

bentuk sanksi, karena pada usia *heteronomi* belum ada kesadaran internal. Ketika memasuki usia sepuluh tahun perintah shalat diikuti dengan sanksi (pukulan) bagi yang mengabaikan. Penerapan sanksi bagi pelanggar (usia 10 th) yang sudah mencapai tahapan moral *autonomi* dikaitkan dengan telah tumbuhnya kesadaran moral dan memiliki pertanggungjawaban terhadap pilihan perbuatannya.

Dalam perspektif yang lain hadits tersebut dapat dipahami bahwa sebelum usia tujuh tahun materi ajaran tentang sholat belum sangat diperlukan untuk diberikan kepada anak, akan tetapi lebih bersifat pembiasaan atau latihan yang berupa kondisi yang kondusif ke arah itu. Apabila sejak kecil ajaran agama tidak dibiasakan pada kehidupan anak, maka menurut Zakiyah Daradjat[30] pada waktu dewasanya nanti ia akan cenderung acuh tak acuh, anti agama atau sekurang-kurangnya anak tidak akan merasakan pentingnya agama bagi dirinya. Begitu pentingnya aspek pembiasaan ini hingga Paul E. Johnson mengatakan bahwa lewat pengalaman yang berasal dari pembiasaan dan latihan inilah wahyu (petunjuk) pertama bagi anak datang dan Tuhannya.[31]

Di samping pembiasaan, *treatment* pendidikan yg bersifat keteladanan adalah juga penting, mengingat karakteristik *imitatip* dari keberagamaan anak-anak. Dalam hal ini model imitasi pertama bagi anak adalah orang tua (keluarga). Pendidikan agama dalam arti pembentukan sikap keagamaan terutama dalam keluarga lebih banyak terjadi secara tidak formal, artinya melalui semua pengalaman anak baik lewat ucapan yang dia dengar, tindakan dan sikap yang dia lihat maupun perlakuan yang dia terima. Tepatlah apa yang dikatakan oleh Shaffer dalam bukunya *Develophment Psychology* yang mengatakan bahwa peran orang tua sebagai pusat identifikasi/imitasi/model, sangat-

[30] Zakiyah Daradjat, *op.cit.* hlm. 80

[31] Paul E. Johnson, 1945, *Psychology of Religion*, New York: Abingdon Press, hlm. 68

lah kritis yang akan dilihat, diikuti dan dicoba ditiru oleh anaknya, sesuai dengan tahap perkembangannya.[32]

Oleh karenanya contoh yang baik (uswah khasanah) adalah merupakan cara yang efektif bagi learning anak. Lebih-lebih ketika anak belum memiliki perbendaharaan kata bagi interaksi secara verbal maka anak belajar lewat observasi. Dengan observasi anak terhadap perilaku/tindakan orang tua (orang lain yang lebih tua) dan usaha-usaha secara spontannya untuk meniru, mereka akan lebih dapat membuat persiapan yang eksplisit (ajaran agama secara langsung nantinya) seperti yang dikatakan oleh Pratt "*The seed is the word. But there is little use in sowing the seed. Before the soil has been prepared for it.*"[33]

Sehubungan dengan pemahaman pentingnya contoh yang baik ini patutlah disimak ayat Al-Qur'an "*Jagalah dirimu dan keluaramu dari api neraka.*"[34] Ayat tersebut tidak eksplisit menyebut perlunya contoh yang baik namun ada isyarat bahwa perintah menjaga keluarga dari api neraka dimulai dengan perintah menjaga diri sendiri dari api neraka tersebut.

Kasih sayang adalah *treatment* yang lain dalam proses perkembangan keagamaan anak. Anak yang tidak mendapatkan kasih sayang berkembang dengan gambaran sikap yang membawa kepada sifat anti sosial (hambatan sosialisasi anak) dan emosi yang tidak sehat, seperti ketakutan dan sikap pertentangan. Menurut Johnson kurangnya kasih sayang adalah sebab terbanayak dari tendensi neurotik dan kejahatan.[35]

Seperti telah kita ketahui bahwa bentuk tertentu perlakuan dari orang tua akan mempunyai pengaruh tertentu pula bagi anak.

[32] Shaffer, 1988, *Development Psychology 2*, California: Cole Publishing, hlm. 67
[33] JB. Pratt, *op.cit*, hlm. 96
[34] Q.S. Surat At-Tahriim: 6
[35] Paul E. Johnson, *op.cit*, hlm. 68

Perlakuan yang kasar membawa pengaruh yang berbeda dari perilaku yang lembut. Hubungan yang penuh kasih sayang dari orang tua seperti dikemukakan oleh Zakiyah Daradjat[36] akan membawa kepada pembinaan pnibadi yang tenang, terbuka dan mudah dididik, karena anak mendapat kesempatan yang cukup dan baik untuk tumbuh dan berkembang. Sebaliknya hubungan orang tua yang penuh dengan perselisihan akan membawa kepada pertumbuhan pribadi yang sukar dan tidak mudah dibentuk. Dalam Al-Qur'an disebutkan *maka dengan rahmat Allah engkau telah lemah lembut terhadap mereka, Karena jika engkau kasar dan keras hati, niscaya mereka akan pergi dari sekelilingmu.*[37] Ayat ini memberi isyarat bagi kita secara implisit untuk menghindari sikap kekerasan, sebab dengan sikap itu orang lain dan juga anak kita akan semakin jauh dan kita. Oleh karena itu, sekali lagi kasih sayang amat dibutuhkan anak. Karena pengalaman keagamaan anak-anak yang merasa tidak disayangi, diperlakukan keras atau tidak adil oleh orang tuanya, maka besar kemungkinan sikap si anak terhadap Tuhan akan memantulkan sikapnya terhadap orang tuanya, mungkin ia akan menolak atau acuh tak acuh terhadap ajaran agama.[38]

Bila menilik pada karakteristik keberagamaan anak yang lain yang bersifat *wondering*, agaknya *treatment* dalam bentuk pendidikan melalui cerita (dongeng) dapat juga dikembangkan. Tentu saja dalam hal ini dibutuhan kesiapan yang matang bagi pelaku pendidikan. Artinya orang tua (guru) dapat secara sengaja memilih contoh cerita yang mengandung unsur-unsur pendidikan keagamaan melalui tokoh-tokoh (misalnya), yang mensimbolkan karakter-karakter tertentu. Cerita atau dongeng dapat kita tulis sendiri sesuai dengan tujuan kita, dapat juga kita ambil dari buku-buku dongeng yang sekarang ini marak di jual.

[36] Zakiyah Daradjat, *op.cit*, hlm. 72
[37] Q.S. Ali Imron :159
[38] Zakiyah Darajat, *op.cit*, hlm. 132

D. Perkembangan Agama Pada Remaja

Masa remaja adalah masa peralihan dan masa kanak-kanak, yang penuh ketergantungan ke masa dewasa yang matang dan mandiri. Para psikolog sependapat dalam menentukan permulaan masa remaja yaitu dengan dimulainya kegoncangan, yang ditandai dengan datangnya haid (menstruasi) pertama bagi wanita dan mimpi basah pada pria. Kejadian yang menentukan ini sebagaimana ditulis Zakiyah Daradjat[39] tidak sama antara satu anak dengan yang lainnya, ada yang mulai dari umur 12 tahun, ada yang sebelum itu dan ada pula yang mulai umur 13 tahun.

Sementara tentang berakhirnya masa remaja para ahli berbeda pendapat, ada yang menyatakan umur 18 tahun, 21 tahun, dan ada pula yang menentukan sampai 25 tahun. Tentu saja hal ini adalah wajar bila dikaitkan dengan dengan kondisi masimg-masing masyarakat. Akan tetapi sekalipun ada perbedaan dalam menentukan batas akhir masa remaja, para ahli umumnya mengambil patokan ± umur 13-21 tahun sebagai umur atau masa remaja.

Kajian tentang perkembangan agama remaja tidak bisa dilepaskan dari berbagai faktor yang terjadi dalam perkembangan remaja itu sendini, W.H. Clarck menyebut faktor-faktor tersebut antara lain:

E. Pertumbuhan ide dan Mental

Pertumbuhan tentang pengertian tentang ide, agama, sejalan dengan pertumbuhan kecerdasan, Pengertian tentang hal yang abstrak yang tidak dapat dirasakan atau dilihat langsung seperti persepsi tentang akhirat, surga, neraka dll, baru dapat diterima oleh anak apabila pertumbuhan kecerdasannya telah memungkinkan untuk itu.

[39] Zakiyah Daradjat, *op.cit*, hlm. 88

Persoalannya adalah kapan anak mampu mengerti akan hal-hal yang abstrak? Alfred Binet yang terkenal dengan tes IQ-nya menyimpulkan bahwa untuk mengerti hal-hal yang abstrak, belum sempurna perkembangannya sampai anak berusia 12 tahun. Sementara kemampuannya untuk mengambil kesimpulan yang abstrak dari fakta-fakta yang ada baru tampak pada usia 14 tahun,[40] itu sebabnya mengapa pertanyaan-pertanyaan atau kecenderungan-kecenderungan kebimbangan menjadi lebih menonjol pada remaja ketimbang pada anak-anak. Oleh karenanya tidak jarang ide dan pokok-pokok ajaran agama ditolak oleh anak yang meningkat ke usia remaja, bahkan kadang-kadang mereka menjadi bingung beragama.

F. Pertumbuhan Emosi

Emosi memegang peranan penting dalam sikap dan tingkah laku agama. Menurut Clark "tidak ada satu sikap atau perilaku agama seseorang yang dapat diteiti tanpa memperhatikan emosinya"[41]

Sebagaimana telah disinggung, masa remaja adalah masa yang penuh dengan kegoncangan, bergejolaknya berbagai perasaan, konflik dan berbagai kebimbangan (*doubt* and *conflict*). Diantara konflik yang membingungkan dan menggelisahan remaja adalah pertentangan antara ide-ide keagamaan yang diajarkan dengan tingkah laku itu sendiri antara nilai-nilai agama yang mereka pelajari dengan realitas eksternal yang diamati termasuk tindakan orang tua, guru, para pemimpin dll.

Lebih lanjut Clark mengemukakan bahwa faktor lain yang ikut mempengaruhi kegoncangan emosi remaja adalah tradisi agama yang di dalamnya terdapat konsekuensi-konsekuensi nilai.[42]

[40] WH. Clark, *op.cit*, hlm. 113
[41] *Ibid*, hlm. 115
[42] *Ibid*, hlm. 139

Meski demikian keraguan dan konflik itu sendiri dapat juga menjadi ekspresi yang positif yang berupa cinta kepada kebenaan. Artinya konflik dan kegoncangan-kegoncangan pada masa remaja dapat menjadi *starting point* bagi suatu proses cinta kepada kebenaran yang merupakan sesuatu yang essensial bagi perkembangan individu itu sendiri maupun agamanya. Oleh karena itu "kegoncangan ataupun konflik dapat menjadi unsur yang kreatif dalam perkembangan agama".[43]

Kondisi emosi remaja yang tidak stabil yang ditandai dengan seringnya muncul perasaan tidak tenteram, gelisah dll tersebut menurut Zakiyah Daradjad[44] akan mewarnai keyakinan remaja pada agama yang bersifat ambivalen yaitu kondisi keyakinan yang maju mundur. Kadang terasa dekat sekali keyakinannya pada Tuhan, tetapi kadang juga terasa begitu jauh dan tidak mampu memusatkan pikiran dan hatinya pada waktu berdoa atau sembahyang. Kondisi keimanan yang ambivalen ini adalah satu ciri khas remaja yang sedang mengalami kegoncangan.

G. Pandangan Masyarakat dan Pengaruhnya pada Agama Remaja

Yang dimaksud dengan pandangan masyarakat di sini adalah bagaimana suatu masyarakat menyikapi remaja. Sikap-sikap masyarakat tersebut akan mempengaruhi perkembangan perilaku keagamaan mereka.

Remaja sangat memperhatikan statusnya dalam masyarakat pada umumnya, sebagaimana dikatakan oleh Clark *"at this time social self-consciousness normally becomes very acute..."*[45] Konsepsi dan pandangan orang-orang dewasa ikut menjadi unsur yang menentukan apakah remaja merasa aman atau tidak dalam suatu masyarakat.

[43] *Ibid,*
[44] Zakiyah Daradjat, *op.cit,* hlm. 98-101
[45] WH. Clark, *op.cit,* hlm. 199

Biasanya remaja yang tidak mendapatkan kedudukan yang jelas dalam masyarakat akan menampakkan sikap menarik diri dari masyarakat, serta acuh tak acuh terhadap aktivitas-aktivitas keagamaan. Bahkan kadang-kadang mereka menentang adat kebiasaan dan nilai-nilai yang dianut oleh suatu masyarakat, bahkan juga pada lembaga-lembaga keagamaan. Sikap masyarakat yang kurang memberikan status yang jelas pada remaja itu misalnya adakalanya mereka dipandang seperti anak-anak, pendapat dan keinginan mereka kurang didengar terutama dalam aktivitas agama, mereka dipandang masih belum matang. Akan tetapi pada sisi yang lain, masyarakat memandang mereka telah dewasa, oleh karena itu mereka diharapkan dapat berperilaku yang matang seperti orang dewasa.[46]

H. Perkembangan Moral dan Agama Remaja

Pembinaan moral terjadi melalui pengalaman dan kebiasaan-kebiasaan yang ditanamkan sejak kecil oleh orang tua. Dalam hal ini agama memiliki peran penting, karena nilai-nilai moral yang datang dari agama bersifat tetap tidak berubah oleh waktu dan tempat berbeda dengan moral yang bersumber pada nilai-nilai masyarakat akan berubah karena pengaruh waktu atau tempat.

Sekalipun demikian bahwa pengertian beragama tidak selamanya otomatis sama dengan bermoral. Sebagai contoh banyak orang yang tidak mengerti agama memiliki moral dan etika yang bagus. Sementara orang yang mengerti agama seringkali tidak memiliki moral yang bagus.

Idealnya antara moral dan agama memiliki hubungan yang erat, Clark mengatakan *"But the two are closely associated"*.[47] Diantara remaja ada yang bertambah rajin beribadah apabila merasa bersalah, semakin

[46] Zakiyah Daradjat, *op.cit,* hlm. 106-109
[47] WH. Clark, *op.cit,* hlm. 122

besar kesalahannya semakin banyak pula ibadahnya. Sebaliknya semakin rasa berdosa itu berkurang semakin pula ibadahnya menurun.[48]

I. Sikap dan Interes Remaja pada Agama

Zakiyah menyimpulkan dari tulisan Clark tentang sikap dan nteres remaja pada agama sebagai berikut:

- **Percaya Ikut-ikutan**

  Pada dasarnya kebanyakan remaja memeluk suatu agama adalah karena hasil didikan dan kelurganya. Cara beragama yang ikut-ikutan ini merupakan lanjutan dan cara beragama di masa kanak-kanak. Kondisi semacam ini biasanya terjadi pada usia remaja pertama (umur 13-16 tahun) kemudian kepada cara-cara yang lebih kritis.

- **Percaya Dengan Kesadaran**

  Setelah kegoncangan remaja pertama agak reda, yaitu ± usia 16 tahun, remaja mulai cenderung untuk meninjau ulang cara-cara beragama di masa kecil. Kepercayaan tanpa pengertian, patuh dan tunduk kepada ajaran tanpa komentar atau alasan tidak lagi memuaskan mereka.

- **Percaya Tapi Agak Ragu**

  Kebimbangan remaja terhadap agama berbeda satu sama lainnya sesuai dengan kepribadian mereka masing-masing. Ada yang mengalami kebimbangan ringan, yang dengan cepat dapat diatasi dan ada yang sangat berat sampai kepada berpindah agama. Kebimbangan dan kegoncangan keyakinan yang terjadi sesudah perkembangan kecerdasan selesai itu, tidak dapat dipandang sebagai kejadian yang berdiri sendiri, tetapi berhubungan dengan segala pengalaman dan proses pendidikan yang dilaluinya

[48] Zakiyah Daradjat, *op.cit*, hlm. 103

sejak kecil. Kecenderungan ini umumnya terjadi sekitar usia 17-20 tahun.

- **Tidak Percaya Pada Tuhan**

  Salah satu perkembangan yang mungkin terjadi pada masa remaja adalah tidak mempercayai adanya Tuhan. Perkembangan ini sebenarnya memiliki akar atau sumber pada masa kecilnya. Apabila seorang anak merasa tertekan oleh kekuasaan orang tua kepadanya, maka ia telah memendam suatu tantangan terhadap kekuasaan orang tua, dan selanjutnya kekuasaan terhadap siapapun. Setelah usia remaja dicapainya, tantangan itu akan terekspresi dalam bentuk menentang Tuhan. Bahkan menentang wujudNya, ketidakpercayaan yang sungguh-sungguh ini tidak terjadi sebelum umur 20 tahun.[49]

J. Maturitas Agama

Kompleksitas agama dan keberagamaan seringkali membuat tidak mudah mendefinisikan agama yang diterima oleh semua pihak. *"defining religion is a difficult task because religion is so complex"*.[50]

Orang kemudian mengurai agama bukan dari definisinya namun dan aspek dimensi-dimensinya. Betapapun banyak dan beragamnya definisi maupun dimensi agama telah dikemukakan orang, pada dasarnya apa yang disebut orang sebagai agama tidak bisa lepas dan dua komponen penting yaitu iman dan amal, *beliefs and practices* (meminjam istilah Durkheim). Iman sering disebut sebagai dimensi vertikal, sementara amal biasa disebut sebagai dimensi horizontal keberagamaan. Khusus dalam Islam terdapat ajaran *wa'tashimu bihabliminallahi wahabliminannas*.

[49] *Ibid*, hlm. 101-123
[50] Paul E. Johnson, *op.cit*, hlm. 28

Namun dalam realitasnya keterpaduan dua komponen ajaran agama tersebut sering berjalan tidak beriringan. Ditambah lagi persepsi tentang "kesalehan" seseorang sering merujuk kepada "kesalehan pribadi" dan tidak menganggap penting kesalehan yang bersifat sosial. Dalam konteks ini menarik untuk disimak pernyataan G.W. Allpart *"Mytical experience is not in itself token of a mature religious sentiment"*.[51] Artinya bahwa perigalaman mistik tidak dengan sendirinya sebagai suatu tanda kematangan beragama.

Persoalannya adalah jika pengalaman mistik yang sering dianggap orang sebagai "*the highest attainment of religious striving*" tidak dengan sendirinya menjadi tanda dan kematangan beragama lalu seperti apa ukuran kematangan beragama bagi seseorang? Bila secara normatif Islam mengajarkan bahwa kepribadian muslim yang paling tinggi (*muttaqun*) ditanda oleh tiga hal yaitu *albirru fil aqidah*, *albirru fil ama* dan *albirru* fil *khuluq*.[52] Adakah dalam studi psikologis tentang kematangan beragama menjelaskan kriteria yang sama dengan ajaran normatif tersebut, atau sama sekali berbeda?

K. Kematangan Beragama dan Beberapa Kriterianya

Dalam studi psikologis kematangan beragama biasa disebut dengan *religious maturity* atau maturitas agama.

Secara umum kata maturitas sering dikacaukan dengan kata maturasi. Padahal sebetulnya kedua kata tersebut memiliki arti yang berbeda meski saling berhubungan. Dalam Oxford Advanced Learners Dictionary of Current English disebutkan bahwa kata *maturation* memiliki arti "*process of becoming mature*",[53] sementara kata *maturity*

[51] GW. Allpart, *op.cit*, hlm. 70
52 Q.S. Al-Baqoroh: 177
[53] AS. Hornby, 1974, *Oxford Advanced Learners' Dictionary of Current English*, London: Oxford University, hlm. 533

memiliki arti "*the state of being matur*"? Bila merujuk pada *Encyclopedia of Psychology*, maturitas adalah: "*the state existing when somatic, psychic and mental differentiation and integration are complete and consolidated, and when there is readiness to fulfil tasks facing the individual at any given time and to cope with the demands made by life*"[54]

Dari beberapa kutipan di atas jelas dapat dibedakan antara maturasi dan maturitas yakni sebagai proses dan hasil dari proses. Maturitas adalah kondisi kematangan yakni satu kondisi dimana diferensiasi dan integrasi antara badan jiwa dan mental telah sempurna dan terkonsolidasi dan ketika telah ada kesiapan dari individu dalam menghadapi tuntutan kehidupan.

Secara ringkas dapat dikatakan bahwa maturitas agama dapat dipahami sebagai suatu kondisi ideal dari perkembangan keagamaan seseorang sebagai hasil dan proses penghayatan terhadap ajaran agamanya. G.W. Allpart menggambarkan perasaan agama yang matur sebagai berikut:

> *a disposition built up through experience to respond favorably and in certain habitual ways to conceptual objects and principles that the individual regards as of ultimate importance in his own life, and as having to do with what he regards as permanent or central in the nature of things*". [55]

Artinya, sebagai satu pembawaan yang terbentuk melalui pengalaman merespon prinsip-prinsip dan obyek-obyek konseptual yang dipandang individu sebagai yang maha penting dan sebagai yang permanen atau sentral di dalam kehidupannya dan dalam hakekat segala sesuatu. Respon

[54] Eysenck H.J dan Arnold W, 1974, *Encyclopedia of Psychology*, New York: Herder and Herder, hlm. 238
[55] G.W. Allpart, *op.cit.* hlm. 64

tersebut dilakukan dengan perasaan yang senang dan dengan cara yang sudah merupakan kebiasaan.

Selanjutnya bila kepribadian yang matang bagi seseorang tidak tergantung pada hitungan usianya, maka demikian juga dengan kematangan beragama, yang tidak selamanya konsiden (bertepatan waktu) dengan kematangan fisik atau usia seseorang. Artinya tidak selamanya orang yang sudah dewasa atau tua usianya pasti memiliki kematangan beragama. Sebaliknya amat dimungkinkan seseorang yang belum begitu tua (remaja usianya) dapat memiliki kematangan beragama.

Disamping itu menentukan kriteria kematangan beragama bukanlah sesuatu yang mudah. W.H. Clark[56] mengatakan: "*depending on one's concept of religion, religious maturity may be defined in a number of ways, each with it's element of validity*". Artinya maturitas agama dapat didefinisikan dalam berbagai cara, masing-masing menyatakan elemen validitasnya tergantung pada seperti apa konsep seseorang tentang agama. Barangkali dalam konteks inilah Allpart menyatakan "*Discussions of religion are usually marked by assumption that the beliefs of the writer are superior to all other varieties of belief*".[57]

Oleh karena itu menurut Allpart[58] kriteria tentang kematangan beragama akan lebih obyektif digambarkan berdasarkan teori yang dapat dipertahankan tentang kepribadian seseorang. Dia menggambarkan kepribadian sebagai "*the dynamic organization within the individual of those psychophysical system that determine his characteristic behavior and thought*". Artinya kepriabdian adalah organisasi dinamis dalam individu sebagai system psikophisik yang menentukan karakteristik perilaku dan pola pikirnya.

[56] WH. Clark, *op.cit*, hlm. 60
[57] G.W. Allpart, *op.cit*. hlm. 60
[58] *Ibid*, hlm. 28

Kata-kata *dynamic organization*, dimaksudkan bahwa kepribadian adalah keteraturan yang selalu berkembang dan berubah yang mere-fleksikan keadaan-keadaan yang bersifat motivasi. *Psychophysical*, memberikan pengertian bahwa membicarakan masalah kepribadian melibatkan faktor fisik dan mental. Kata *system* menunjukkan kompleksnya proses-proses yang lebih elemental. Kata *determine* dimaksudkan bahwa kepribadian mengandung tendensi determinasi yang memainkan peranan yang sangat aktif dalam tingkah laku individu. Sementara kata *characteristic* menunjukkan uniknya tingkah laku tiap-tiap orang dan kata-kata *behavior* and *thought* dijelaskan sendiri oleh Allpart[59] "*are the blanket to designate anything whatever on individual may do*".

Selanjutnya menurut Allpart[60] kepribadian yang matang ditandai oleh tiga hal.

- ***The Expanding Self***

  Kepribadian yang matang memiliki kemampuan untuk memperluas interes pribadi, tidak hanya bersifat egosentris tapi mampu mengembangkan interes pribadinya pada obyek-obyek dan nilai-nilai ideal di atas keinginan materi belaka.

- ***Self Objectivication***

  Artinya memiliki kemampuan untuk memahami dirinya sendiri secara obyektif. Pada pribadi-pribadi yang matang dia akan mampu melihat dirinya sendiri seperti orang lain melihat dirinya (kemampuan *insight*) dan mampu mempertahankan hubungan secara positif dengan obyek-obyek di luar dirinya, sekalipun dia menyadari akan adanya ketidakharmonisan.

- ***Unifying Phylosophy of Life***

[59] *Ibid*, hlm. 48
[60] *Ibid*, hlm. 61

Kepribadian yang matang ditandai oleh filsafat hidup yang menyatu dalam kehidupannya secara praktis.

Dari teorinya tentang kepribadian tersebut, Allpart[61] menggambarkan beberapa kriteria kematangan beragama sebagai berikut:

- ***Well-differentiated* dan *self critical***

  Allpart menyebut beranekaragam interes yang ada dalam sentimen keagamaan sebagai '*differentiation*', misalnya sentimen keagamaan yang tertuju pada Tuhan, pada kebaikan dan lain-lain, Apa yang disebut dengan *sentiment* adalah pikiran dan perasaan yang terorganisasi dan terarah pada satu obyek tertentu. Mereka yang belum berkembang pada suatu '*differentiated sentiment*' seringkali menunjukkan suatu sikap penyerahan diri yang tidak kritis. Mereka menyatakan "saya tidak cukup tahu tentang agama secara rasional, saya menerima atas dasar emosi yang murni, atau saya percaya apa yang telah diajarkan dan itu sudah cukup baik bagi saya. Sedang *self critical* dimaksudkan bahwa agama yang matang mampu melahirkan sikap diri yang kritis terhadap agama, pada saat yang sama ketika dia tetap loyal pada agamanya". Lebih lanjut Allpart mengatakan bahwa penelitian terakhir memperlihatkan fakta, diantara orang-orang dengan sentimen keagamaan yang sangat kuat seringkali ditandai dengan sikap *prejudice*. Analisis terhadap fakta ini adalah karena sentimen keagamaan mereka bersifat institusional, *exclusionist* dan sangat terkait dengan kecenderungan yang disebut dengan *self-centered values*. Pada orang-orang dengan sentimen keagamaan yang sangat '*differentiated*' kecenderungan *prejudice* seperti itu hampir tidak pernah ditemukan.

[61] *Ibid*, hlm. 55

- ***Dynamic in character***

  Agama yang matang memliki kekuatan motivasi tersendiri atau sering disebut sebagai '*functional autonomy*', hingga terbebas dari dorongan-dorongan yang semata-mata bersifat organis seperti rasa takut, kelaparan, atau keinginan-keinginan yang bersifat jasmaniah (*desires of the body*). Karenanya maka pada pribadi-pribadi yang matang agamanya, agama mempunyai karakter motivasional yang autentik dan dapat merupakan sandaran penting dalam hidupnya. Dalam hal ini Allpart mengatakan '*that the most important of all distinctions between the immature and the mature religious sentiment lies in this basic difference in their dynamic characters*'.

- ***Productive of a consistent morality***

  Perkembangan logis dan pengaruh dinamisnya motivasi agama adalah kekuatannya dalam mempengaruhi tingkah laku seseorang "*... when intense, religious belief is able to transform character*". Oleh karenanya agama yang matang biasanya ditandai oleh moralitas yang konsisten. Sekalipun diakui oleh Allpart "*the rationship between personal religion and morality is admitedly complex*".

- ***Comprehensive***

  Disamping karakter yang dinamis, kriteria lain dan kematangan beragama adalah karakter yang komprehensif. Agama kata Allpart seperti filsafat harus mampu menjawab masalah-masalah yang ilmu pengetahuan tidak memiliki '*frame*' ke arah itu. Tetapi tidak seperti filsafat agama juga memberikan semangat dengan motivasinya pada seluruh kehidupan. Oleh karena itu orang yang sentimen keagamaannya bersifat komprehensif akan memiliki sikap toleran.

- ***Integral***

  Jika semua kehidupan secara komprehensif dihubungkan kepada satu sumber (ajaran agama) maka konsekuensinya agama

matang akan bersifat integral. Dengan kata lain agama terintegrasi dalam setiap aspek kehidupan. Konsekuesinya seperti dikatakan Allpart *"an integral sentiment will have difficulty in accommodating the problem of evil"*.

❖ ***Fundamentally* heuristic**

Pada pribadi-pribadi yang matang agamanya akan selalu berusaha mencari hal-hal yang dapat menjelaskan kepercayaannya dan memantapkan untuk mencari kebenaran yang diajarkan agama. Dengan demikian wawasan keagamaan seseorang akan semakin luas dan berkembang. *"an heuristic belief is one that is held tentatively until it can be confirmed or until it helps us discover a more valid belief"*.

Menurut Allpart keenam karakteristik tersebut di atas pada dasarnya merupakan aplikasi dari 'tiga kriteria kematangan kepribadian (yaitu interes yang luas, self objektivikasi dan filsafat hidup yang menyatu) pada wilayah agama. Oleh karena itu dapat disimpulkan bahwa orang-orang yang matang agamanya pastilah orang-orang yang matang kepribadiannya.

Akan tetapi kesimpulan tersebut di atas tidak bisa dimaknai yang sebaliknya. Artinya bahwa setiap kepribadian yang matang pastilah memiliki kematangan dalam beragama. Sebab apa yang disebut sebagai filsafat hidup tidaklah mesti berupa agama. Hal mi seperti apa yang dikatakan Allpart[62] *"not every mature individual forms a religious sentiment. If he does not, it is because he has some other satisfactory philosophy of life, a mode of synthesis that is perhaps aesthetic, ethical, or philosophical in character"*.

Sementara William James dalam bukunya *The Varieties of Religious Experience* tidak secara eksplisit menyebut terma kematangan

[62] *Ibid*, hlm. 61

beragama. Tetapi James menggambarkan kehidupan seseorang yang memiliki kematangan beragama dengan terma *'saintliness'*. *"The collective name for the ripe fruits of region in acharacter is saintliness"*.[63]

James menggambarkan orang-orang yang matang agamanya (*saintliness*) memiliki empat kriteria.

❖ *A Feeling of being in a wider life than that of this world's selfish little interests: and a conviction, not merely intellectual, but as it were sensible, of the existence of an ideal power*. Artinya merasakan makna kehidupan lebih luas dan interes-interes keduniaan yang rendah dan merasakan adanya suatu keyakinan tentang eksistensi ideal power (Tuhan) bukan semata bersifat intelektual tetapi keyakinan itu dapat dirasakan. Kondisi batin semacam ini akan melahirkan kehidupan yang asketik dengan ciri utamanya adanya perasaan senang berkurban sebagai loyalitasnya pada Tuhan.

❖ *A sense of the friendly continuity of the ideal power with our own life and a willing self-surrender to its control*. Dengan kata lain orang-orang yang matang agamanya memiliki perasaan secara kontinyu yang begitu dekat antara Tuhan dan kehidupannya, dan suatu penyerahan diri pada pengawasannya. Kondisi batin seperti ini akan memunculkan *strength of soul*, sehingga jauh dan ketakutan dan kecemasan.

❖ *An immense relation and freedom, as the outlines of the confining self hood meet down*. Orang-orang yang matang agamanya akan merasa bahagia dan perasaan bebas yang luar biasa karena batas-batas keakuan diri telah melebur. Konsekuensinya akan muncul sikap *'purity'* dengan salah satu cirinya adalah semakin bertambahnya perasaan peka terhadap hal-hal yang bertentangan dengan semangat spiritual.

[63] William James, *op.cit*, hlm. 27

❖ *A shifting of the emotional centre towards loving and harmonious affections, towards 'yes, yes' and away from 'non', where the claims of the non ego are concerned.* Artinya perubahan pusat-pusat emosi ke arah cinta kasih dan keharmonisan atau menurut istilah James dari emosi *'no'* menjadi *'yes'*, yang berkenaan dengan klaim yang bersifat nonego. Kondisi semacam ini akan membentuk sikap *'charity'* yaitu kedermawanan dan cinta terhadap sesama makhluk.

Wiemans dalam bukunya "*Normative Psychology of Religion*", menggambarkan satu kesatuan norma atau standar untuk mengukur perkembangan agama seseorang. Standar ini adalah merupakan standar ideal.

- Memiliki daya guna secara obyektif bagi kemanusiaan
- Memiliki loyalitas yang menyeluruh
- Sensitif dalam merasakan dan membedakan nilai
- Memiliki loyalitas yang berkembang
- Mempunyai efektifitas sosial[64]

Berbeda dengan Allpart, James dan Wiemans, Clark menyusun 10 pertanyaan untuk menilai kematangan agama seseorang.

- Apakah agama seseorang merupakan kebutuhan primer ataukah hanya semata imitatif?
- Apakah agama bagi seseorang cukup fresh? Artinya apakah agama dapat menimbulkan perasaan keingintahuan yang segar?
- Apakah agama dapat menimbulkan sikap self critical? Artinya apakah agama dapat membentuk seseorang untuk bersikap kritis terhadap 'kelemahan' agamanya pada saat yang sama ketika dia tetap loyal pada agama tersebut.
- Apakah agama bebas dan magic? Artinya apakah agama bagi seseorang dipandang sebagai cara untuk mengharmonisasikan kehidupannya dengan Tuhan? Ataukah agama tersebut bersifat *a genuine religion*?
- Apakah agama cukup memberi makna dinamis? Artinya apakah agama memberikan arti yang penuh bagi kehidupannya dan membawa suatu perubahan bagi sikap dan tingkah akunya?
- Apakah agama bagi seseorang cukup terintegrasi? Artinya agama dapat meliputi seluruh aspek kehidupan sehingga menimbulkan konsistensi moral.
- Apakah agama bagi seseorang memiliki efektivitas sosial? Dengan kata lain apakah agama bagi seseorang cenderung memperkuat rasa kemasyarakatan seseorang dengan orang lain dan tanggung jawab pada masyarakat secara luas.
- Apakah agama bagi seseorang tuampu melahirkan sikap rendah hati?
- Apakah agama bagi seseorang berkembang? Adakah kepercayaan terhadap agama seseorang mengalami perkembangan baik dalam hal pencarian kebenaran yang ebih mendalam maupun pada progresivitas yang lebih luas.
- Apakah agama bagi seseorang melahirkan sikap kreatif? Artinya apakah agarna bagi seseorang memperkembangkan nilai yang dimilikinya dan menunjukkan karakteristik dirinya sendiri? Ataukah hanya sekedar merupakan pengulangan yang berasal dan orang lain.[65]

Menyimak karakteristik Allpart dan James nampaknya ada perbedaan tekanan dalam menjabarkan kriteria kematangan beragama. Kriteria dari Allpart lebih memberikan titik tekan pada kemampuan dan pola pikir kritis dan pola kepribadian terhadap nilai keagamaan. Sementara James lebih menekankan pada penyerahan diri (*abandon*) dalam kehidupan seseorang yang matang agamanya. Meski begitu ada

[64] WH. Clark, *op.cit*, hlm. 251

[65] *Ibid*, hlm. 256

juga titik temu diantara keduanya. Salah satunya adalah tentang konsep *dynamic character* dari Allpart dalam kehidupan orang-orang yang matang agamanya, yang digambarkan sebagai suatu dorongan yang telah mengakar kuat dalam jiwa sehingga tidak lagi membutuhkan dorongan-dorongan lain dalam melakukan suatu perbuatan. Dengan kata lain agama pada pribadi-pribadi yang matang merupakan ciri kepribadian yang berfungsi otonom, yaitu memiliki kekuatan motivasi tersendiri. Barangkali inilah yang dimaksud sebagai "*mukhlisina lahuddin*" dalam Al-Qur'an atau apa yang disebut oleh Clark sebagai '*a genuine religion*' dan kriteria ini secara jelas disebut James pada kriterianya yang pertama.

Erat kaitannya dengan karakter yang dinamis di atas adalah konsep Allpart tentang moralitas yang konsisten sebagai kriteria dan kematangan beragama. James dalam hal ini menyebut sebagai sikap '*purity*' dengan ciri pokok "*spiritual consistency*". Demikian juga Clark seperti yang disebut pada kriterianya yang keenam. Kriteria ini merupakan kriteria yang paling fenomenal dalam konteks penilaian dan pengukuran kualitas kepribadian seseorang dan keberagamaannya di tengah kehidupan sosial.

Catatan selanjutnya adalah tentang kritenia '*self critical*' yang dikemukakan oleh Allpart maupun Clark. Kriteria tersebut memberi gambaran bahwa pada pribadi yang matang agamanya memiliki tampilan yang tidak hanya sekedar '*defensive*' apalagi apologis, saat agamanya dikritik atau ketika ditunjukkan padanya sedikit kemunduran (umat Islam misalnya) di bidang-bidang tertentu. Pribadi yang matang agamanya mampu bersikap kritis dan mau menerima kritik pada saat yang sama ketika dia tetap loyal pada agamanya. Kriteria *self critical* ini sebetulnya merupakan aplikasi dan insight dan humor yang menjadi salah satu kriteria kematangan kepribadian dan Allpart.

Kriteria lain yang harus dimiliki oleh orang yang memiliki kematangan beragama seperti yang telah diuraikan sebelumnya adalah adanya sikap keberagamaan yang bersifat integral dan komprehensif. Artinya agama teraplikasikan bukan hanya secara parsial, namun mencakup seluruh aspek kehidupan. Dalam persepsi Islam kata integrasi dan komprehensif terwakili satu kata '*kaffah*'.

Selanjutnya bila konsep Allpart dan James dibandingkan dengan konsep Wiemans, maka konsep Wiemans lebih menekankan pada implikasi sosial dari agama sebagai suatu standar, sedang Allpart dan James lebih menekankan pada implikasinya secara individual. Hal ini bisa dipahami mengingat Allpart dan James ada dalam kecenderungan yang sama yakni kecenderungan alur pikir psikologi humanistic yang sangat menekankan perorangan, dan individual seseorang. Bagi mereka agama merupakan urusan pribadi dengan Tuhan.

Catatan lain dalam tulisan ini adalah pendapat Allpart tentang '*functional autonomy*' agama pada orang-orang yang matang agamanya. Artinya agama menjadi motivasi tersendiri bagi seluruh gerak aktivitas kehidupannya. Di sini Allpart menunjukkan secara positif peran yang dimainkan agama dalam kehidupan kepribadian. Seperti halnya C.G. Yung yang mengatakan "*the absence of religion that was the chief cause of adult psychological disorder*". Sikap ini amat berbeda dengan persepsi Freud yang justru memandang agama sebagai "*an obsessional neurosis*".

Secara eksplisit pendapat-pendapat yang dirujuk dalam tulisan ini tidak menyebutkan metode (cara memperoleh) kematangan beragama. Namun bila dicermati, konsep Allpart mislanya lewat kriteria-kriteria yang diberikan, orang akan mampu menarik satu pemahaman secara implisit tentang apa yang bisa dilakukan seseorang untuk paling tidak mendekati karakteristik-karakteristik tersebut.

Akhirnya perlu juga digarisbawahi bahwa keberagamaan dalam bentuknya yang matang mencakup paling tidak adanya suatu sumber motivasi dan dorongan personal yang sangat kuat yang dengan jelas mempunyai konsistensi dalam moralitas personal. Dengan kata lain pada pribadi yang matang agamanya terdapat keseimbangan antara dimensi vertikal dan dimensi horizontal dalam kehidupan keagamaan-nya. Terkait dengan hal ini hadis nabi mengatakan "yang paling sempurna imannya diantara orang-orang mukmin adalah mereka yang paling baik budi pekertinya". Tentu saja budi pekerti dalam arti dan cakupan yang sangat luas. Sementara dalam Al-Qur'an seperti pernah dikutip sebelumnya, bahwa kepribadian seorang muslim yang paling tinggi (*muttaqien*) ditandai paling tidak tiga hal, yaitu *al-birru fil aqidah*, *al-birru fil amal* dan *al birru fil khuluq*.

L. Konversi Agama

Kata konversi berasal dari "*Conversion*" (bahasa Inggris) berarti berlawanan arah, dengan demikian konversi agama berarti terjadinya suatu perubahan keyakinan yang berlawanan arah dengan keyakinan semula.[66] Pengertian ini hampir sama dengan apa yang dikemukakan oleh Johnson bahwa konversi berarti pembalikan dan perubahan arah hidup. Seseorang bisa berbalik dalam berbagai arah seperti dan tak beragama ke beragama, dan suatu agama ke agama yang lain, dan pengalaman yang formal ke pengalaman yang vital atau dari beragama menjadi tidak beragama.[67] Dengan demikian menurut Johnson konversi tidak hanya berarti perubahan dan satu agama ke agama lain atau dari tidak beragama menjadi beragama, tetapi juga mencakup pengertian perubahan yang bersifat regresif dari beragama menjadi tidak beragama.

[66] Zakiyah Daradjat, *op.cit*, hlm. 163
[67] Paul E. Johnson, *op.cit*, hlm. 98

Berbeda dengan pendapat Johnson tersebut, Thouless mengartikan konversi dalam perubahan yang bersifat progresif, menurut Thouless konversi adalah "nama yang lazim diberikan pada proses yang menuju atau mengarah kepada pengambilan suatu sikap agama, proses tersebut dapat terjadi secara perlahan-lahan maupun mendadak "[68]

Sementara itu WH. Clark memberikan definisi konversi agama sebagai berikut "*as that type of spiritual growth or development which involves an appreciable change of direction concerning religious ideas and behavior. Most clearly and typically it denotes an emotional episode of illuminating suddenness, which may be deep or superficial, though it may also come about by a more gradual process*. Artinya, konversi adalah suatu tipe pertumbuhan dan perkembangan spiritual yang mengandung perubahan arah yang cukup berarti yang berkenaan dengan ide-ide dan sikap agama. Lebih jelas lagi konversi agama menunjukkan suatu perubahan emosi secara tiba-tiba ke arah mendapatkan petunjuk Tuhan, yang mungkin bersifat mendalam atau dangkal, meskipun perubahan itu dapat juga terjadi melalui suatu proses secara perlahan lahan.[69]

Dari pengertian-pengertian tersebut dapat diambil kesimpulan bahwa konversi sebagai salah satu wujud dari pengalaman agama, adalah suatu perubahan kehidupan spiritual seseorang yang berbeda dengan kehidupan spiritual sebelumnya, perubahan tersebut dapat melalui proses secara mendadak atau perlahan-lahan. Oleh karena itu maka "unsur yang pokok di dalam konversi agama tidak lain adalah kelahiran baru" dalam arti suatu kelahiran baru bagi kehidupan spiritual seseorang.

[68] R.H Thouless, 1971, *An Introduction to The Psychology of Religion*, London: Cambridge University Press, hlm. 104
[69] WH. Clark, *op.cit*, hlm. 191

M. Proses Terjadinya Konversi dan Tipe-tipenya

Proses yang dilewati oleh orang yang mengalami konversi tidak sama antara yang satu dengan yang lain sesuai dengan pertumbuhan dan perkembangan jiwanya, juga pengalaman dan pendidikan yang dialami pada masa kecil serta lingkungan masing-masing. Ada yang terjadi dalam sekejab mata dan ada pula yang terjadi secara berangsur-angsur. Menurut Zakiyah Daradjat[70] dapat dikatakan tiap-tiap konversi Agama melalui proses-proses jiwa sebagai berikut:

- Masa tenang pertama, artinya masa tenang sebelum mengalami konversi, dimana segala sikap, tingkah laku dan sifat-sitatnya acuh tak acuh atau menentang agama.
- Masa ketidaktenangan, terjadinya konflik dan pertentangan batin baik disebabkan oleh moralnya kekecewaan atau yang lainnya. Ini sesuai dengan apa yang dikatakan oleh Starbuck "bahwa ada dua hal dalam jiwa seseorang yang akan mengalami konversi, yang *pertama* adanya rasa ketidaksempurnaan atau rasa bersalah dalam hal ini adalah "dosa" yang ingin dilepaskan dan yang *kedua* adalah ide positif yang ingin dicapai".[71]
- Masa terjadinya konversi, setelah masa goncang mencapai puncaknya terjadilah penistiwa konversi, orang tiba-tiba merasa mendapat petunjuk Tuhan, mendapat kekuatan dan semangat.
- Keadaan tenang dan tenteram, setelah krisis konversi lewat, maka timbullah perasaan atau kondisi lewat yang baru, perasaan damai dan penuh ampunan. Seperti yang dicatat oleh Starbuck dalam penelitiannya, bahwa emosi-emosi yang terjadi setelah peristiwa konversi adalah perasaan damai, merasa bersatu dengan Tuhan, bahagia, kecerahan jasmani dan lain-lain.[72]

[70] Zakiyah Daradjat, *op.cit*, hlm. 164-165
[71] JB. Pratt, *op.cit*, hlm. 122
72 *Ibid*, hlm. 152

- Ekspresi konversi dalam hidup, pengungkapan konversi agama terwujud dalam seluruh jalan hidupnya, tindak tanduk, sikap dan perhatian mengikuti aturan-aturan agama.

Erat kaitannya dengan masalah proses terjadinya konversi agama, Clark mengatakan bahwa studi-studi dokumenter tentang konversi agama menyimpulkan bahwa konversi terjadi melalui tiga tahapan. Tahapan pertama yang disebut Clark sebagai "*a period of unrest*", tahapan kedua "*The conversion Crisis itself*" dan tahap ketiga *the third stage of Conversion grows logically out of the second*.[73]

Sementara itu hasil penelitian Starbuck tentang konversi agama, sebagaimana dikutip oleh William James menyimpulkan "bahwa efek yang ditimbulkan oleh konversi adalah perubahan sikap terhadap yang betul-betul konstan dan permanen. Dengan kata lain orang telah melewati masa konversi dia telah mendapatkan suatu standar bagi kehidupan agama dan cenderung untuk mengidentikan dirinya dengan kehidupan agama tersebut".[74] Sebagai contoh dapat diambil dari kisah kehidupan Khalifah Umar bin Khatab setelah dia mengalami konversi agama menjadi seorang muslim, walaupun sebelumnya dikenal sebagai seorang yang keras, berani dan kejam, dan tidak segan-segan memusuhi Nabi Muhammad karena dakwah-dakwahnya yang dirasakan mengancam kepercayaan yang dianutnya pada waktu itu, akan tetapi setelah dia masuk agama Islam (dalam hal ini Umar mengalami konversi karena mendengar dan membaca ayat Al-Quran yang semula dibaca oleh adiknya) dia lalu betul-betul mengabdikan diri dan jiwanya kepada kehidupan agama Islam, menjadi pembela dan pengikut Nabi Muhammad hingga dia menjadi salah satu diantara para Khulafaurrasyidin.

[73] WH. Clark, *op.cit*, hlm. 193-195
[74] William James, *op.cit*, hlm. 258

G.A. Coe menunjukkan betapa konversi telah merubah seluruh skala nilai. Dia berpendapat bahwa dalam konversi pengalaman agama itu sendiri adalah suatu revaluasi dari nilai-nilai, suatu rekonstruksi dari kegiatan-kagiatan kehidupan, suatu perubahan kemauan dan tujuan tingkah aku. Perubahan psikologis dari konversi agama ini menurut Johnson membentuk kelahiran suatu diri yang baru.[75]

Selanjutnya mengenai tipe-tipe konversi, seperti yang dikatakan oleh Thouless[76] dan juga Clark[77] konversi Agama dapat terjadi secara tiba-tiba (*sudden*) dan dapat juga secara perlahan-lahan (*gradual*). Oleh karenanya maka konversi agama yang dialami oleh seseorang, mempunyai dua bentuk atau tipe yang tiba-tiba atau radikal, dan tipe yang perlahan-lahan. Dalam tipe yang radikal, seseorang mengalami konversi dalam waktu yang sekejap, kejadiannya begitu mendadak seolah-olah tanpa melewati proses-proses jiwa tertentu. Sedang dalam tipe yang perlahan-lahan, seseorang mengalami konversi melalui masa yang panjang dan melewati proses-proses jiwa yang merupakan tangga yang mengantar kesadaran spiritualnya. Konversi agama yang dialami oleh Umar bin Khattab seperti yang telah tersebut di atas adalah contoh dan tipe konversi yang tiba-tiba, sebab konversi tersebut terjadi dalam waktu yang singkat dan mendadak.

N. Faktor-faktor yang Menyebabkan Terjadinya Konversi

Terjadinya suatu konversi tidak bisa dilepaskan dan latar belakang yang menjadi faktor pendorong atau penyebabnya, faktor-faktor tersebut bisa bersifat internal maupun eksternal, antara lain:

❖ Pertentangan batin (konflik jiwa) dan ketegangan perasaan

[75] Paul E. Johnson, *op.cit*, hlm. 106
[76] RH. Thoules, *op.cit*, hlm. 104
[77] WH. Clark, *loc.cit*

Orang-orang yang gelisah, yang didalamnya bertarung berbagai persoalan, yang kadang-kadang dia merasa tidak berdaya menghadapinya, orang tersebut mudah mengalami konversi agama. Diantara ketegangan batin yang dirasakan orang ialah tidak mempunyai nilai untuk mematuhi nilai-nilai moral dan agama dalam hidupnya. Demikian juga kegelisahan dan kecemasan karena kegoncangan keluarga, keputusan dan lain-lain yang dapat menyebabkan jiwanya tertekan. Dalam kegoncangan jiwa itulah kadang-kadang orang sembahyang atau mendengar uraian agama. Seolah-olah hal itu tepat bagi penyelesaian dan problema yang dihadapinya.

❖ Pengaruh hubungan dengan tradisi Agama

Faktor yang tidak sedikit pengaruhnya dalam terjadinya konversi adalah lembaga-lembaga keagamaan, masjid-masjid dan gereja-gereja. Aktivitas lembaga keagamaan mempunyai pengaruh yang besar terutama aktivitas sosialnya. Sebagai contoh anak yang pada masa kecilnya sering pergi ke masjid, belajar mengaji bersama, mengikuti upacara khataman dan lain-lain, kebiasaan-kebiasaan yang dialami waktu kecil melalui bimbingan lembaga-lembaga keagamaan itu termasuk salah satu faktor penting yang memudahkan terjadinya konversi agama, jika pada masa dewasanya dia kemudian menjadi acuh tak acuh pada agama dan mengalami konflik jiwa yang tidak teratasi.

❖ Ajakan atau seruan dan sugesti.

Orang-orang yang sedang mengalami kegoncangan batin akan sangat mudah menerima sugesti atau bujukan. Banyak terbukti bahwa diantara peristiwa konversi agama, terjadi karena sugesti itu pada mulanya tidak mendalam, namun jika orang yang mengalami konversi itu dapat merasakan ketentraman batin dalam keyakinan yang baru, maka lama kelamaan akan masuklah keyakinan itu ke dalam kepribadiannya.

- **Faktor Emosi**

Orang-orang yang emosional mudah kena sugesti apabila ia sedang mengalami kegelisahan. Kendatipun faktor emosi secara lahir tampaknya tidak terlalu banyak pengaruhnya. Namun dapat dibuktikan bahwa Ia adalah salah satu faktor yang ikut mendorong kepada terjadinya konversi agama. Dalam hal ini umur remaja terkenal dengan umur kegoncangan emosi, maka menurut G.S. Hall peristiwa konversi agama sebenarnya banyak terjadi pada usia remaja.

- **Kemauan**

Kemauan juga memainkan peranan penting dalam konversi agama. Dalam beberapa kasus terbukti bahwa konversi itu terjadi sebagai hasil dan perjuangan batin yang ingin mengalami konversi.[78]

Erat hubunganya dengan faktor-faktor tersebut di atas, Starbuck mengemukakan bahwa tekanan dan dorongan sosial melaksanakan suatu ide moral, penyesalan terhadap suatu dosa, rasa takut pada kematian atau neraka, respon kepada suatu ajaran, motif-motif yang bersifat altruistik (mementingkan dan membantu orang lain) adalah merupakan motif- motif yang menyebabkan konversi.[79]

[78] Zakiyah Daradjat, *op.cit*, hlm. 188-193. Clark menyebut faktor yang mempengaruhi terjadinya konversi agama adalah: *conflict, contact with religious tradition, suggestion and imitation, adolescence, theology and the will.* Baca WH. Clark, *op.cit*, hlm. 202-210

[79] Paul E. Johnson, *op.cit*, hlm. 100

BAB 5

PENGALAMAN AGAMA

A. Kesadaran akan Kebutuhan-kebutuhan dan Realitas Diri

Sebagaimana dikatakan oleh Spink bahwa doa secara psikolgis tidak hanya mencakup suatu rasa kebutuhan akan materi, tetapi juga meliputi suatu keinginan psikis terhadap suatu bentuk kehidupan yang lebih besar.[80]

Dalam hidup dan kehidupan sehari-hari manusia memang tidak pernah bisa melepaskan diri dari kebutuhan-kebutuhan, apakah itu kebutuhan fisik atau juga kebutuhan psikis. Dalam suasana yang penuh dengan kebutuhan itu, dibatas usahanya manusia lalu teringat pada satu kekuatan yang dipandangnya berkuasa atas hidupnya, dia lalu berdoa.

Dalam doanya itu "segala kebutuhan menjadi lebih jelas. Demikian juga realitas hidup yang dihadapkan pada suatu Yang Maha Tahu segalanya, penipuan diri sendiri dikesampingkan dan sebaliknya kejujuran yang mendalam membuka pengertian yang lebih benar.[81] Dengan demikain manusia dalam doanya menjadi lebih sadar akan

[80] G. Stephen Spink, *op.cit*, hlm. 119

[81] Paul E. Johnson, *op.cit*, hlm 143

kebutuhan-kebutuhan dirinya, karena merasa berhadapan atau berada di hadirat Tuhan Yang Maha Besar. Dari kesadaran itu timbullah pengertian manusia terhadap *realitas* dirinya sebagi makhluk Tuhan dengan segala keterbatasannya, yang bisanya dalam kehidupan sehari-hari seringkali manusia tidak mengenal dirinya menurut realitas yang sesungguhnya. Karenanya seperti yang dikatakan Driarkara:

Dalam beriligi, dalam berdoa manusia mengerti diri sendiri. Dia mengerti diri sendiri karena dan dalam menghadap Tuhan dia memandang diri sendiri dengan cara yang sebenarnya dengan melemparkan semua pikiran dan kebohongan[82]

B. Rasa Bahagia, Damai dan Berkurangnya Ketegangan

Ada pertalian yang erat antara agama dan perasaan bahagia, pertalian itu sedemikian eratnya "sehingga manusia memandang kebahagiaan yang dihasilkan oleh suatu kepercayaan keagamaan sebagai bukti kebenaran agamanya."[83] Demikian pula dalam perilaku do'a, seringkali setelah seseorang berdo'a, dia merasakan kebahagiaan dan kedamaian hati. Karena do'a seperti yang dikatakan Johnson dapat mengafirmasikan dan menguatkan nilai-nilai, yang dari afirmasi ini timbullah kebahagiaan, juga rasa syukur dan damai pada seseorang terhadap kesedihan dan kebingungannya.[84] Memang satu jaminan keamanan dan kedamaian hati adalah termasuk karakteristik psikologis dari agama.[85]

Mayoritas dari respondent Allan dan Morse (seperti yang telah dikutip oleh J.B. Pratt) memberikan jawaban : bahwa setelah mereka selesai berdo'a mereka merasakan hilangnya suatu beban pikiran dari

[82] N. Driarkara, *Percikan Filsafat*, Jakarta: PT. Pembangunan, hlm. 189
[83] W. James. Op Cit, Hlm 78
[84] Paul. E. Johnson, Op Cit, Hlm. 143-144
[85] W. James. Opcit, Hlm 486

mereka, mereka merasa damai, tenang, merasa mendapat kekuatan baru dan dorongan spiritual.[86] Perasaan-perasaan yang demikian itu lah yang menjadikan jiwa seseorang menjadi lapang sehingga berkuranglah ketegangan-ketegangan yang sebelumnya menindih perasaannya.

C. Pengakuan dan Penyerahan diri

Dalam berdo'a senantiasa sadar bahwa dia sedang menghadap Tuhan Yang Maha Tahu segalanya. Oleh karenanya semua kelemahan dan kesalahan serta dosa yang sering kali dalam kehidupan sehari-harinya ditutup-tutupi, di depan Tuhan kan diakui semua, justru dalam berdo'a itulah segala dosa dan kesalahannya akan terasa lebih jelas dalam hatinya. Timbulah penyesalan yang akhirnya manusia memohon ampunan kepada Tuhan agar dibersihkan dari segala-galanya. Sebab itu tepatlah kiranya bila dikatakan bahwa dalam suatu aspeknya" do'a adalah merupakan usaha yang sungguh-sungguh untuk menuju keberhasilan diri.[87] "dalam arti setelah adanya pengakuan. Tentu saja hasil dari do'a seseorang tentulah Tuhan yang menentukan. Akan tetapi perilaku tersebut lazimnya dilakukan oleh seseorang dengan perasaan penuh tawakal dan penyerahan diri yang sepenuhnya pada yang Maha Kuasa.

Dengan demikian jelaslah salah satu efek yang terjadi dalam jiwa seseorang yang sedang berdo'a adalah adanya pengakuan diri tentang semua kesalahan dan dosa yang diperbuatnya, karena dalam berdo'a manusia sadar bahwa dia sedang berhadapan dengan Dzat Yang Maha Mengetahui segalanya. Disamping itu dengan berdo'a timbullah rasa penyerahan diri yang sepenuhnya kepada realitas mutlak yang diyakininya sebagai Tuhan. Sebagai salah contoh dari do'a ini

[86] James Bisset Prait, The Religious Conciousness, New York, The Mc Millan,CO. Hlm 334
[87] N. Driarkara, Loc Cit

adalah do'anya Nabi Adam As dan Hawa dalam Q.S. Al A'raf ayat 23, sebagai berikut :

قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ (٢٣)

> *Artinya : Keduanya berkata "Ya Tuhan kami, kami telah menganiaya diri kami sendiri dan jika Engkau mengampuni kami dan memberi Rahmat kepada kami, niscaya kami termasuk orang yang merugi (Q.S.Al A'raf. ayat 23)*

D. Respon Atau Tanggapan Sosial.

Agama seperti yang diartikan oleh Pratt adalah : "*The serious and social attitude of individuals or communities toward the power or powers wich they conceive as naving iltimate control over their interests and destinies.*"[88] Artinya : Sikap sosial dan sungguh-sungguh dari individu-individu atau masyarakat terhadap kekuatan atau kekuatan yang mereka pandang sebagai pengendaki yang ultimate terhadap kepentingan-kepentingan dan nasib mereka. Dari pengertian ini dapat diambil kesimpulan bahwa perilaku religius itu dalam kehidupan manusia bersifat sosial. Sebab dengan perilakunya itu manusia merasa mempunyai hubungan dengan suatu dzat yang dipandang sebagai Tuhannya. Karena itu menurut Driarkara :

> Suatu unsur dari religi ialah bahwa disitu manusia meninggalkan Isolemennya, meninggalkan kurungan dimana dia hanya berada seorang diri. Di situ manusia keluar dari kesunyiannya, dia berhadapan, dia bercakap-cakap dengan pribadi Yang Maha Tinggi.[89]

[88] J. Bisset Prantt, Op Cit Hlm 2
[89] N. Driankara, Op Cit, Hlm 76

Demikian pula dalam berdo'a yang merupakan salah satu perwujudan dalam perilaku religius, manusia merasa mencapai Tuhan, yang hal ini dapat diatasi kesendirian dan kesunyian karena manusia merasa bahwa dia tidak sendiri. Dalam persoalan Respon Sosial ini menurut Jhonson ada bantuan moril, keberanian dan kekuatan.[90]

Dalam Al Qur'an secara eksplisit disebutkan bahwa kita diajarkan untuk cemas dan takut, karena sesungguhnya Allah bersama kita (Q.S. Attaubah : 40)

.........لا تَحْزَنْ إِنَّ اللهَ.........

Jadi jelaslah bahwa berdo'a melahirkan suatu tanggapan sosial, dimana manusia merasa tidak sendirian, perasaan tersebut merupakan bantuan moril bagi si pelakunya. "*It is only through prayer that we can ever come to realize God as the great company of our life*".[91]

E. Keteguhan Hati atau Iman

Yang lebih sering terjadi dalam kehidupan do'a manusia adalah manusia berdo'a dan memohon kepada Tuhan dalam situasi-situasi kesulitan diluar batas kemampuannya, apakah itu berupa kesulitan fisik atau juga kesulitan yang sifatnya non phisik. Seperti kesedihan yang mencekam, ketakutan dan kekawatiran, kegagalan-kegagalan yang menyebabkan keputusan. Dalam kondisi yang demikian ini manusia mencoba menghadap dan mengadakan hubungan dengan Tuhannya. Sebagai contoh do'a Nabi Zakaria AS. Ketika memohon keturunan bagi dirinya.

هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً

[90] Paul, E. Johnson, Loc Cit
[91] F.L. Strickland, Op Cit. Hlm 222

طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ (٣٨)

Artinya : Di sanalah Zakaria berdo'a kepada Tuhannya seraya berkata "Ya Tuhan ku berilah aku dari sisi Engkau seorang anak yang baik, sesungguhnya Engkau Maha Pendengar Do'a" (Q.S. Ali Imron : 38)

Pada do'a Nabi Zakaria ini nampak jelas diikuti dengan pengakuan akan rasa percaya (iman) tentang Maha mendengarnya Allah akan do'a-do'a hambaNya. Barangkali inilah yang dimaksud oleh *J.B. Pratt* dengan pernyataannya "bahwa efek subjektif dari do'a adalah kekuatan Iman bagi orang yang melakukannya.

Jika kita amati dalam kehidupan ini, doa sering dilalaikan oleh manusia saat usianya masih muda. Namun seiring dengan bertambahnya usia, berkurangnya kesehatan dan jauhnya dari kasih sayang anak yang semakin dewasa dan memiliki keluarga sendiri, manusia yang telah renta ini mulai membutuhkan tempat untuk mengadu dan memanjatkan pertolongan lewat doa pada yang Maha Kuasa.

Pada sisi yang lain, betapa banyak ditemukan kehidupan manusia yang super sibuk dengan segala macam urusannya. Harta berlimpah, kekuasaanpun dimiliki, sehingga mampu mewujudkan segala yang diinginkan. Boleh jadi dalam kondisi yang serba ada ini dia tidak begitu membutuhkan pertolongan Yang Maha Kuasa. Namun saat dia mengalami musibah yang mengancam harta, kekuasaan, bahkan nyawanya, maka saat itulah muncul hasratnya untuk berdoa. Dalam doanya itu dia mulai menyadari realitas diri tentang pentingnya pertolongan dari Yang Maha Kuasa, yang dulu sama sekali tidak pernah dianggap penting.

Arti dan Makna Pengalaman Agama

Pengalaman agama berasal dari dua kata pengalaman dan agama. Dalam *Dictionary of Psychology* dikatakan pengalaman adalah "totalitas kesadaran yang hadir"[1]. Senada dengan itu F.L. Strickland mengatakan bahwa pengalaman adalah segala apa yang terjadi dalam kehidupan kita dalam keadaan sadar[2]. Dengan demikian kata pengalaman berkaitan erat dengan kesadaran seseorang.

Agama adalah sesuatu yang komplek sifatnya, kompleksitas agama menyebabkan orang sulit membuat definisi agama yang dapat diterima oleh semua pihak, yang mencakup keanekaragaman agama dan nuansa dari pengalaman agama. Akan tetapi betapapun sulitnya membuat definisi agama, hal ini tidak mengurangi minat studi ilmiah tentang agama, termasuk didalamnya psikologi agama. R.H. Thouless memberikan definisi "*Religion is felt practical relationship with what is believed in as a superhuman being or beings*"[3]. Agama adalah suatu hubungan praktis yang dirasakan dengan apa yang diyakini sebagai dzat atau dzat-dzat yang supra insani.

William James mendefinisikan agama sebagai perasaan-perasaan, tingkah laku dan pengalaman secara individual yang menganggap bahwa mereka sedang berhubungan dengan apa yang dipandangnya sebagai Tuhan.

J.H Leuba, sebagaimana dikutip oleh G.S. Spink[4] berpendapat bahwa agama adalah kedamaian atau keselarasan dengan kekuatan-kekuatan yang dipercayai dapat mengarahkan dan mengontrol perjalanan alam dan kehidupan manusia.

[1] J.B. Chaplin, *Dictionary of Psychology*, 1997, Dell Publishing Co., New York, hlm. 172.

[2] Francis L. Strickland, *Psychology of Religious Experience*, New York, The Abingdon Press, hlm. 21.

[3] R.H Thouless, *An Introduction to The Psychology of Religion*, London, Cambridge University Press, 1997, hlm. 11.

[4] G.S. Spink, *Psychology and Religion*. Boston, Beacon Press, 1967, hlm. 31.

Dari pengertian pengalaman dan agama dapat disimpulkan bahwa pengalaman agama adalah aktivitas manusia secara sadar dalam menghubungkan dirinya dengan dzat yang diyakini mempunyai kekuatan di atas kekuatan manusia.

Kriteria Pengalaman Agama

Respon manusia terhadap dunia sekitarnya memungkinkan dia dapat mengalami berbagai macam pengalaman. Misalnya pengalaman rasa, estetika, moral dan pengalaman agama. Adakalanya orang bingung kapan satu pengalaman menjadi pengalaman agama atau dengan kata lain dapatkah pengalaman rasa, pengalaman estetika, dan pengalaman moral menjadi pengalaman agama? Untuk membedakan pengalaman agama dengan pengalaman-pengalaman lainnya adalah terletak dalam sikap dan hubungan seseorang terhadap kekuatan atau personalitas yang dipandang sebagai Tuhan. Lebih jelas lagi Donovan[5] mengatakan bahwa suatu pengalaman menjadi pengalaman agama, apabila pengalaman itu adalah satu jenis pengalaman di mana agama interes di dalamnya.

Sebagai contoh: seseorang melihat sebuah panorama pemandangan hasil lukisan seseorang. Kalau dia hanya dapat menikmati lukisan itu dari segi estetikanya, maka pengalamannya hanya merupakan pengalaman estetik. Jika dia mampu mengaitkan estetika lukisan itu dengan inspirasi yang telah diberikan Tuhan kepada pelukisnya, maka pengalaman tersebut berubah menjadi pengalaman agama. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa inti pokok pengalaman agama dapat ditemukan dalam sikap atau perilaku manusia yang diarahkan kepada suatu dzat yang dipandang sebagai Tuhan. Oleh karena itu

[5] Peter Donovan, *Interpreting Religious Experience*, London, 1979, Sheldon Press, hlm. 3.

menurut Strickland "Tuhan harus dipandang sebagai satu bagian yang tak dapat dipisahkan dari setiap pengalaman yang dinamai pengalaman agama"[6]. Demikian juga hakekat pengalaman agama dalam Islam menurut Ismail Al Faruqi adalah terletak pada Tuhan yang unik dan yang keinginan, kehendak serta kemauannya adalah merupakan kewajiban dan yang senantiasa membimbing kehidupan manusia[7]. Tuhan yang unik itu oleh Rudolf Otto[8] digambarkan mempunyai struktur "*mysterium tremendum at fascinosum*". Tuhan dalam respon manusia merupakan misteri yang maha dahsyat (*Syadidul 'Iqab*) yang menimbulkan rasa takut dan gentar pada diri manusia. Di lain pihak misteri itu juga menarik serta menyenangkan manusia (Ghaffar, Rahman, Rahim) sehingga menimbulkan rasa kasih pada manusia.

Uraian diatas menunjukkan bahwa orang tidak akan sulit membedakan apakah pengalaman itu pengalaman agama atau bukan. Hal itu dikarenakan orang yang memiliki pengalaman tersebut benar-benar sadar tentang apa yang dialaminya yakni merasakan akan hadirnya seorang teman yang melalui emosi-emosi tertentu, dia menyambut kehadirannya dengan tindakan-tindakan yang sesuai. Erat kaitannya dengan hal ini Strickland mengatakan bahwa "secara praktis, pengalaman agama memang sinonim dengan isi kesadaran."[9]

Kalau pengalaman itu sinonim dengan isi kesadaran berarti orang yang berbicara tentang pengalaman agama sama halnya orang tersebut membicarakan masalah kesadaran agama. Oleh karena itu, menurut Macmurray, seluruh fakta pengalaman menjadi data bagi kesadaran agama.[10]

[6] Francis L. Strickland, *op.cit.*, hlm. 18.

[7] Ismail Alfaruqi, *Religious Experience in Islam*, Aleftheria Wasim (pent), Yogya. Fak. Ushuludin IAIN Suka, 1981, hlm. 16.

[8] Nico S. Dister, *Pengalaman dan Motivasi Beragama*, Jakarta, Leppenas, 1982, hlm. 42.

[9] Francis L. Strickland, *op.cit.*, hlm. 18.

[10] John Macmurray, *The Structure of Religious Experience*, Yale University Press,

Lalu apa yang disebut dengan kesadaran agama? Kesadaran agama adalah suatu perubahan (*modification*) khusus dari pada kesadaran pada umumnya yang ditandai oleh satu sikap tertentu. Oleh karena itu kesadaran agama merupakan kesadaran yang didominasi oleh sikap tentang sembahyang, sikap tentang ketergantungan pada objek dan hubungan yang erat sekali dengan objek.[11]

Menurut Hughes dalam bukunya *The New Psychology and Religious Experience* sebagaimana dikutip oleh Moses dia mengatakan: "pengalaman agama hanya dapat dipahami sebagai suatu kesadaran dari seluruh kesadaran orang di dalam sikap agamanya.[12]

Untuk lebih melengkapi pemahaman tentang pengalaman agama, penulis nukilkan 4 (empat) kriteria dari pengalaman agama yang dibuat oleh Joachim Wach.[13]

Pertama, pengalaman agama adalah suatu tanggapan terhadap apa yang dialami sebagai realitas yang mutlak, dalam pengalaman agama itulah kita memberikan reaksi terhadap apa yang kita sadari sebagai yang mengatur atau menentukan semua yang terdapat pada dunia pengalaman kita.

Kedua, pengalaman agama adalah tanggapan yang menyeluruh dari diri manusia secara total apa yang dipahami sebagai realitas mutlak. Dengan demikian yang terlibat bukan hanya secara eksklusif pikiran, afeksi atau kehendak saja tapi melibatkan pribadi kita secara integral.

New Haven, 1936, hlm. 5. Lihat juga F.L. Strickland, *op.cit.*, hlm. 44.

[11] David H. Moses. *The Structure Truth and The Relation between Religions*. The Wesley Press and Publishing House, Mysore, 1950, hlm. 49-50.

[12] *Ibid.*

[13] Lihat Joachim Wach, *Types of Religious Experience*, The University of Chicago Press, Chicago, 1957, hlm. 32-33.

Ketiga, pengalaman agama adalah pengalaman yang paling dalam yang dapat dicapai manusia. Meski tidak berarti bahwa seluruh ekspresi pengalaman agama menjadi bukti terhadap intensitas ini.

Keempat, pengalaman agama adalah bersifat praktis, artinya pengalaman agama melibatkan adanya suatu komitmen yang menyebabkan orang untuk beramal atau bertindak.

Hakikat Pengalaman Agama

Pengalaman agama merupakan suatu pengalaman yang unik bagi setiap pemeluk agama. Fakta dalam pengalaman agama biasanya didasarkan pada sejumlah kehidupan batin manusia, sehingga apa yang disebut pengalaman agama selalu subjektif sifatnya.

Strickland membedakan fakta menjadi dua macam yaitu fakta yang objektif dan fakta subjektif. Eksperimen-eksperimen dan tes-tes dalam laboratorium dalam psikologi pada umumnya bergantung pada pengamatan dan pengukuran dari fakta yang objektif. Sedang fakta yang subjektif mencakup kejadian-kejadian dalam pengalaman yang bersifat batini[14].

Untuk memformulasikan hasil-hasil pengalaman agama dalam bentuk kata-kata, kadang-kadang mendapatkan kesukaran atau sering menemui kesulitan. Menurut G.S. Spinks kesukaran-kesukaran mengkomunikasikan pengalaman itu, sebagian disebabkan keterbatasan bahasa manusia[15]. Hal ini sebagaimana juga dikatakan oleh S.F. Bartlett "dalam pengalaman agama banyak yang bisa dikomunikasikan meskipun dengan tidak sempurna, namun banyak juga yang tidak dapat dikomunikasikan sama sekali"[16].

[14] Strickland, *op.cit.*, hlm. 21.

[15] G.S. Spinks, *op.cit.*, hlm. 151.

[16] S.F. Bartlett, *Religion as Experience, Belief, Action*, London, Oxford University

Bertitik tolak dari fakta atau data pengalaman agama yang subjektif diatas, bagi seorang pengamat atau peneliti yang ingin mendapatkan hasil penelitian valid dan dapat dinilai objektif, menurut Strickland si peneliti diharuskan memiliki bentuk-bentuk pengalaman agama tertentu. Dengan demikian dia akan jauh lebih sesuai atau tepat dalam memberikan interpretasi tentang pengalaman agama dibanding dengan seorang peneliti yang tidak mempunyai pengalaman agama. Selain itu dalam interpretasinya si peneliti harus berusaha menerangkan bahwa pengalaman agama harus berkaitan dengan fakta dimana iman kepada Tuhan merupakan jiwa dan essensi dari pengalaman. Oleh karena itu Tuhan harus dipandang sebagai satu bagian yang sangat penting atau tak dapat disisihkan dari setiap pengalaman yang dinamai agama[17].

Satu misal bagi seorang peneliti yang tidak memiliki pengetahuan atau pengalaman agama, doa akan dipandang sebagai seorang yang bercakap-cakap dengan orang lain yang tidak berada di tempat itu. Pengamatan yang demikian tidak akan dapat dipahami jika tidak ada perhatian yang dicurahkan kepada pengalaman seseorang yang sedang bercakap-cakap dengan sesuatu yang lain yang berada di situ. Orang beragama hanya dapat menjelaskan perilakunya kepada peneliti dengan mengatakan bahwa dia sedang berbicara dengan Tuhan[18].

Seorang yang meneliti pengalaman agama seperti halnya telah ditegaskan di atas, sebelum merealisir keinginannya ada baiknya mereka membekali diri dengan seperangkat pengalaman agama tertentu. Dengan cara demikian diharapkan interpretasi mereka akan *reliable*. Reliabilitas ini akan menimbulkan dampak positif disemua pihak. Efeknya tidak akan timbul anggapan bahwa pengalaman

Press, 1950, hlm. 18.

[17] F.L. Strickland, *op.cit.*, hlm. 18.

[18] J. Macmurray, *op.cit.*, hlm. 5.

agama itu hanya ilusi. Memang harus diakui sekalipun studi tentang pengalaman agama telah banyak dilakukan. Akan tetapi tentang hakekat dan fungsinya masih saja diperdebatkan. Sigmund Freud misalnya, menganggap bahwa hakekat pengalaman agama adalah ilusi yang bersumber pada konflik yang tertekan antara tuntutan naluriah dan sosial yang terekspresi dalam kepribadian manusia. Keinginan masa kanak-kanak untuk mencapai penyelesaian ide atas konflik itu dialihkan pada latar kenyataan terakhir dan terbaca kembali dalam istilah "Tuhan". Oleh karenanya maka "konsep theistic bagi Freud tidak realistik"[19].

Berbagai reaksi muncul menanggapi pendapat Freud tersebut. L.D. Weatherhead[20] mengatakan bahwa realitas dari pengalaman orang-orang Kristen tidak musnah oleh adanya label ilusi. Demikian juga Iqbal yang membantah pendapat Freud dengan pernyataan "literature tentang mistik yang nampaknya berhubungan dengan manusia memuat bukti yang cukup kuat tentang adanya fakta bahwa pengalaman agama telah begitu dominan dan terus berlangsung dalam sejarah manusia sehingga dapat menolaknya sebagai sekedar ilusi".[21]

Dengan demikian jelaslah bahwa pengalaman agama itu sebenarnya ada, bukan hanya ilusi atau neurosis sebagaimana anggapan yang datang dari sebagian kecil orang-orang yang tidak *interest* pada agama atau mereka yang tidak pernah merasakan adanya pengalaman agama pada dirinya. Kemudian yang perlu ditanyakan sekarang, apa sebenarnya hakekat pengalaman agama itu?

[19] Erich Fromm,*psychology Analysis and Religion*, Yale University Press, London, 1976, hlm. 12.

[20] Leslie D. Weaterhead, *Psychology, Religion and Healing*, t.t., New York, Abingdon Press. Hlm. 410.

[21] M. Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought Islam*, The Ashraf Press, Lahore, 1958, hlm. 16

Menurut Strickland[22] hakekat pengalaman agama dalam bentuk atau tingkatannya yang lebih rendah dan sederhana adalah satu reaksi atau kelompok reaksi yang sadar akan satu sikap ketergantungan yang ditujukan kepada suatu kekuatan superhuman atau kekuatan yang paling tinggi (biasanya digambarkan sebagai yang personal).

Dalam penjelasannya yang lain dia menambahkan bahwa yang menjadi inti pokok pengalaman agama bisa ditemukan dalam sikap atau perilaku manusia yang diarahkan kepada sesuatu zat yang tidak dapat dilihat dengan mata dimana dzat tersebut digambarkan sebagai yang berkuasa, bersahabat dan bertempat, iman kepada Tuhan (telah disinggung dalam halaman sebelumnya) adalah menjadi jiwa dan essensi dari pengalaman. Oleh karena itu Tuhan harus dipandang sebagai satu bagian yang tak dapat dipisahkan dari setiap pengalaman yang dinamai agama[23].

Erich Fromm dalam bukunya *Psychoanalysis and Religion* mengutip pendapat CG. Yung tentang hakekat pengalaman agama. Menurut Yung "hakekat pengalaman agama terletak dalam kepatuhan manusia terhadap kekuatan-kekuatan yang lebih tinggi dari diri kita sendiri[24]. Bagi Yung kata Fromm lebih lanjut, pengalaman agama ditandai dengan suatu jenis pengalaman emosional khusus yaitu penyerahan diri kepada suatu kekuatan yang lebih tinggi, apakah kekuatan yang lebih tinggi ini disebut Tuhan atau ketidaksadaran[25].

Sementara itu tentang hakekat pengalaman agama dalam Islam, Ismail R. Al Faruqi menyatakan "pada intinya pengalaman agama dalam Islam adalah Tuhan. Syahadah atau pengakuan Islam jelas dan tegas yaitu tak ada Tuhan kecuali Allah. Nama Tuhan Allah menduduki tempat sentral seorang muslim. Adanya Tuhan memenuhi

[22] F.L. Strickland, *op.cit.*, hlm. 53.
[23] *Ibid*, hlm. 17-18.
[24] Erich Fromm, *op.cit.*, hlm. 17.
[25] *Ibid*, hlm. 19.

kesadaran seorang muslim sepanjang waktu. Namun demikian, dia melanjutkan, intinya yang terpenting adalah bahwa pengalaman agama dalam Islam ada atau terdapat pada Tuhan yang unik dan yang keinginan, kehendak serta kemauannya adalah merupakan kewajiban dan yang senantiasa membimbing kehidupan manusia[26].

Dengan demikian dapatlah disimpulkan bahwa hakekat pengalaman agama berada pada kepercayaan (iman) manusia kepada Zat yang agung serta konsekuensi logis dari iman itu sendiri yakni perilaku manusia yang sesuai dengan aturan-aturan yang Maha Agung tersebut.

Pengalaman Agama Dalam Mistik

Sebagai salah satu bentuk pengalaman keagamaan, pengalaman mistik sering disebut sebagai yang paling khas dan essensial diantara pengalaman-pengalaman keagamaan yang lain. Pernak-pernik dalam kehidupan mistik yang digambarkan orang sebagai yang "*Intuitive, immediate* dan *inward*" dalam memperoleh pemahaman yang langsung tentang Tuhan seakan menambah ciri khas dari pengalaman mistik sebagai pengalaman yang subyektif.

Oleh karena itu adalah wajar apabila dikatakan bahwa salah satu masalah yang diakui secara universal dalam hal misticisme adalah kesulitan dalam menjabarkan misticisme itu sendiri (WH. Clark, 1973, hal. 29). Persoalannya adalah apakah pengalaman mistik dapat diteliti secara psikologis? Menurut Clark[27] kesulitan dalam studi ini bukan hanya dikarenakan seseorang lebih banyak harus percaya pada apa yang dikatakan oleh subyek tentang pengalamannya (mistik), tetapi bahkan subyek sendiri kesulitan dalam mengungungkapkan pengalamannya dengan kata-kata.

[26] *Ibid*, hlm. 22.
[27] WH. Clark, 1958, *The Psychology of Religion*, London, The Macmillan Company, hlm. 266.

Oleh karena itu menurut Strickland[28] analisa dan interpretasi tentang misticisme yang paling memadai diperoleh dari orang-orang yang disamping mereka memiliki skill analisis yang cukup memadai, mereka juga memiliki pengetahuan sesuatu tentang penglaman mistik.

Lalu seperti apa gambaran orang tentang misticisme? Sebagian orang menggambarkan mistik sebagai pengalaman dimana seseorang dapat menyentuh Tuhan secara langsung, atau sebagai sebuah upaya pelarian diri dari hingar bingar kehidupan dunia. Sementara yang lain menggambarkan misticisme sebagai sebuah pengalaman esoterik.

Mistik dan Daya Tariknya Bagi Studi Psikologi

Misticisme adalah ajaran dan kepercayaan bahwa pengetahuan tentang Tuhan dan kebenaran yang sejati dapat dicapai melalui meditasi atau kesadaran spiritual, bebas dari pikiran dan panca indra.[29] Evelyn Underhill dalam bukunya "*Mysticisme*" menyebutkan bahwa misticisme dalam bentuk yang murni adalah "pengetahuan tentang yang asasi, pengetahuan tentang kesatuan dengan yang maha mutlak, dan tidak ada yang lain bahwa seseorang mistic adalah orang yang telah mencapai kesatuan ini.[30] Sementara menurut Clark[31] apa yang dibicarakan dalam misticisme adalah pengalaman subyektif dari seseorang yang dia ceritakan pada orang lain sebagai suatu pemahaman yang langsung terhadap suatu kekuatan kosmis atau kekuatan yang lebih besar dari dirinya.

[28] Francis L. Strickland, *Psychology of Religious Experience*, New York, The Abingdon Press, hlm. 266.
[29] Hornby, AS, 1974, *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, London, Oxford University Press, hlm. 567.
[30] Evelyn Underhill, 1960, *Mysticisme*, London, University Paper Back, hlm. 72.
[31] W.H Clark, *op.cit.*, hlm. 263.

Dari beberapa uraian diatas, secara ringkas dapat disimpulkan bahwa misticisme adalah pengalaman tentang hadirnya suatu realitas mutlak yang dirasakan menyatu dalam jiwa seseorang dan dicapai melalui cara-cara tertentu, oleh karena itu obyek dalam pengalaman mistik ini tidak lain kecuali "hubungan yang langsung dengan realitas transendental"[32].

Sebagai pemahaman yang langsung tentang Tuhan, misticisme merupakan pengalaman keagamaan yang fundamental. Sekalipun sulit bagi ahli psikologi untuk melakukan studi namun pengetahuan atau data tentang kondisi mental dalam kehidupan mistik haruslah berasal sebagian besar dari laporan subyektif seorang mistik yang menggambarkan karakteristik pengalaman mereka.

Terdapat dua manivestasi obyektif dari misticisme bagi studi psikologi, *pertama*, pembicaraan dan tulisan tentang pengalaman mereka yang ditulis oleh orang – orang (mistik) itu sendiri, *kedua*, fakta tentang kehidupan dan perilaku mereka yang dapat diobservasi. Lalu apa daya tarik misticisme bagi studi psikologi?

Menurut Clark[33] "tidak ada pengalaman yang akan membawa pada seseorang ke keberagamaan yang penuh semangat sepadan dengan apa yang dinikmati oleh mistik". Meskipun ini tidak berarti bahwa hanya melalui pengalaman mistik keyakinan tentang realitas Tuhan dapat dicapai. Para theology rasional misalnya, melalui proses pemikiran dapat meyakinkan diri mereka bahwa Tuhan eksis. Tapi pengalaman semacam ini masih menurut Clark bukanlah berasal dari satu pengalaman yang langsung. Sebagaimana seorang mistik merasa "*that he has met God face to face*". Inilah bedanya antara "*reading about a person in the newspaper and actually spending an evening in conversa-*

[32] Evelyn Underhill, *op.cit.*, hlm. 68.
[33] W.H Clark, *op.cit.*, hlm. 262.

tion with him. The latter is so much more likely generate conviction and loyalty". Dari sinilah dapat dirasakan pentingnya misticisme dalam pemeliharaan agama agar tetap hidup dan teguh. Inilah pula alasan bahwa misticisme cukup menarik perhatian para ahli psikologi.

Menurut RH. Thouless[34] pentingnya misticisme bagi studi psikologi agama adalah bahwa misticisme memberi dorongan kreatif dalam pemikiran keagamaan. Seorang mistik menerima pangalamannya sebagai bentuk pengetahuan yang langsung tentang realitas ketuhanan yang cenderung membuat dirinya sebagai seorang innovator dalam agama. ST Paul George Fox dan Muhammad semuanya telah membuat perubahan secara drastis dalam tradisi agama yang telah mereka wariskan.

Karekteristik yang sangat kuat dari orang-orang mistik adalah orang yang memiliki pengalaman tentang Tuhan, dan sering sebelum pengalaman itu dia telah mengembangkan sebuah keinginan yang intens. Bukan hanya untuk pengalaman itu, tetapi untuk menghidupkan kehidupan yang harmonis dengan intuisi Tuhan. Dalam bentuk kesadaran diri yang sangat tinggi dari misticisme, orang-orang yang melakukan sembahyang memperoleh apa yang disebut sebagai "*union with God*", menggambarkan dari puncak harmoni ini, atau pengindentikan diri dengan Tuhan dalam hal perbuatan dan keinginan[35]. Hal ini senada dengan apa yang di katakana oleh Thouless bahwa karekteristik misticisme yang pertama menarik perhatian psikologi adalah "*the fact that the mystic experiences alterations in conciusness which culminate an a state wich he describes as that of union*"[36].

[34] RH. Thouless, 1971, *An Introduction to The Psycology of Religion*, London, Cambridge University Press, hlm. 121.
[35] W.H Clark, *op.cit.*, hlm. 263.
[36] RH. Thouless,*op.cit.*, hlm. 121.

Disamping itu misticisme dianggap penting untuk menghidupkan kehidupan agama dan dalam beberapa bentuknya tidak bisa dipisahkan dari misticisme. Inilah alasan penting bahwa ahli psikologi memasukkan kajian tentang misticisme dalam studi mereka tentang kesadaran agama[37]. Pada halaman lain Clark juga mengatakan "*it is quite that the mystical consciousness is the monopoli of no one time or religious tradition. Hence we are on firm ground in recognizing in mistycism a universal religious experience deserving the attention of the psychologist*"[38] artinya, adalah jelas bahwa kesadaran mistik bukanlah monopoli satu masa atau satu tradisi agama tertentu, dan ini menjadi alasan yang kuat bahwa pengalaman keagamaan yang universal sifatnya dalam misticisme menarik perhatian para ahli psikologi.

Dalam 20 tahun belakangan ini arus mempelajari dan mencangkokkan psikologi timur pada *body of knowledge* psikologi barat sangat kuat. Bahkan mereka menyebutkan sebagai *the new psychologies*. Yang menarik adalah bahwa sekarang ini "arah baru" tersebut telah di masukkan dalam buku standar materi dasar psikologi. Stuart B. Litvak dalam bukunya *How to Study Psychology* mengatakan sekarang ini psikologi timur secara lebih baik telah diapresiasi oleh banyak psikolog. Ia juga menyebut bahwa sufisme sudah seharusnya lebih diperhatikan, karena sufisme mempunyai banyak dimensi psikologis yang penting untuk mengembangkan kesadaran manusia yang justru sekarang menjadi tema besar paling penting dalam psikologi kontemporer[39]. Agaknya ini pula yang dimaksud oleh Clark[40] "*that trough mystical experience many mystics have integrated their own lives and invigorated religion*". Artinya bahwa melalui pengalaman mistik banyak orang, mistic mengintegrasikan kehidupan mereka dan menguatkannya.

[37] WH. Clark, *op.cit.*, hlm. 289.
[38] *Ibid*, hlm. 264.
[39] Ulumul Qur'an, No:4 Vol.V. 1994:3.
[40] WH. Clark,*op.cit.*, hlm. 290.

Karakteristik Pengalaman Mistik

Misticisme atau apa yang disebut sebagai pemahaman yang langsung tentang Tuhan memiliki cirri-ciri khas tertentu.

- *Ineffability* : Pengalaman yang bersifat mistis ekspresinya tidak dapat diungkapkan dalam bentuk kata - kata juga tidak dapat dipindahkan pada orang lain. "*That no adequate report if its contents can be given in words. . . . . its can not be imported or transferred to others.*"
- *Noetic Quality* : Subyek merasa bahwa melalui pengalaman mistis dia memperoleh pengetahuan yang belum diterima sebelumnya.
- *Transiency* : Kondisi mistis (*Mystical Union*) tidak dapat dipertahankan dalam waktu yang lama.
- *Passivity* : Seorang mistik merasa tidak memiliki kekuatan apa – apa, *he were grasped and held by a superior power*[41].

Terkait dengan pendapat James ini Evelyn Under[42] memberikan komentarnya bahwa apa yang telah disampaikan oleh William James terkait 4 karakteristik mistik tersebut diatas dipandang kurang memuaskan. Oleh karena itu dia memberikan beberapa karakteristik yang berbeda dari William James.

- Misticisme yang benar bersifat aktif dan pro aktif bukan pasif dan teoristik, misticisme adalah suatu proses kehidupan organis yang melibatkan seluruh diri.
- Tujuan dari misticisme secara keseluruhan bersifat transcendental dan spiritual, Underhill menggambarkan "*his heart is always set*

[41] William James, 1920, *The Varieties of Religious Experience*, London, Orgmans Green and C, hlm. 80-81.
[42] Evelyn Under Hill,*op.cit.*,hlm. 81.

upon the changeless one."
- Yang transenden bukan hanya realitas dari semua yang ada, tapi juga suatu kehidupan dan obyek cinta yang personal.
- Kesatuan hidup dengan yang maha transendet adalah suatu kondisi tertentu dari satu bentuk kehidupan yang tinggi.

G. Stephen Spinks[43] dalam sub bahasanya, "*mystical criteria*" menjelaskan bahwa orang yang memiliki pengalaman agama (termasuk didalamnya pengalaman mistik) nampaknya akan sepakat bahwa criteria pengalaman tersebut adalah:

- *The visible world is not all there is*
- Tujuan yang benar dari seseorang adalah bersatu dengan sesuatu dzat yang lain yang melebihi dirinya sendiri.
- Pengalaman yang demikian itu memberikan kehidupan keseharian dengan kualitas tertentu dan satu perasaan kebermaknaan dan keberanian yang tidak dimiliki sebelumnya.
- Orang yang memiliki pengalaman agama yang demikian itu akan merasakan jaminan rasa aman yang tinggi di tengah-tengah bahaya yang mengancam.
- Kriteria yang terakhir terdapat pada efek-efek yang terjadi sesudah pengalaman itu. Artinya satu elemen transcendental nampak hadir ketika sebuah pengalaman di ikuti oleh kualitas kehidupan yang tinggi yang mempengaruhi orang lain untuk kebaikan spiritual mereka.

WH. Clark[44] dalam satu tulisannya "*the phenomena of religious experience*" mengemukakan beberapa karakteristik misticisme, antara lain:

[43] GS. Spinks, 1967, *Psychology and Religion*, Boston Beocen Press, hlm. 162.
[44] H. Newton Malony, WH. Clark (at all), 1974, *Religions Experience, Its Nature and Function in The Human Psycho*, USA, Charless C. Thomas Publisher, hlm. 29-31.

- *The experience of unity:* seorang mistik merasa dirinya selalu bertemu dengan "*Infinity*" atau dzat yang tak terbatas.
- Dari pengalaman yang demikian itu akan muncul pengalaman *the timelessness* dan *spacelessness*, dalam arti bahwa *the immediate experience of them will melt away*.
- Pengaruh adanya perjumpaan dengan realitas mutlak tersebut akan memberikan pada seorang mistik perasaan mendapatkan karunia kebahagiaan dan kedamaian.
- Pengalaman mereka bersifat *unutterable or ineffable*, tidak dapat di ucapkan.

Dari beberapa kriteria yang telah disebutkan baik oleh James, Evelyn Underhill, Clark dan Spinks dapat disimpulkan bahwa secara umum apa yang disebut dengan pengalaman mistik memiliki karakteristik-karakteristik pokok, seperti *union with God* atau *unitive state* (Evelyn Underhill), *face to face reality* (Strickland), bersifat *unity* (Clark) sering disebut sebagai pengalaman yang *ineffability* (James), *unutterable* (WH Clark) dan bersifat unik atau sering disebut sebagai *noetic quality* (W. James)

Tingkatan – tingkatan Dalam Pengalaman Mistik

Studi psikologis tentang pengalaman mistik buakan hanya mencakup satu tradisi agama tertentu, tetapi meliputi berbagai tradisi agama seperti Islam, Budha, Hindu, Kristen dan lain – lain, seperti dikatakan oleh Clark[45] "*It is obvious that the mystical consciousness is the monopoly of no one time or Religious tradition.*"

Dalam meneliti perjalanan (proses) yang membawa kepada kehidupan yang kontemplatif dalam mistik, terdapat 2 tipe aktivitas

[45] WH. Clark, *op.cit.*, hlm. 264.

yang menggambarkan adanya suatu tingkatan yang parallel dalam tradisi agama yang berbeda – beda. *Pertama,* sistem latihan-latihan mental seperti meditasi. *Kedua,* satu sistem aturan perilaku yang dapat disebut sebagai *the ascesis*[46].

Dalam tradisi sufisme (misticisme dalam Islam) dikenal dua tema yang saling berhubungan yaitu *Almaqomat* dan *Al-Hal*[47] barangkali ini senada dengan apa yang disebut Evelyn Underhill[48] sebagai "*mysticway* dan *the doctrin of mysticsm*".

Menurut Evelyn Underhill ada beberapa tingkatan yang dilewati oleh seorang mistik sebelum mencapai *mystical union*. *Pertama,* apa yang dia sebut sebagai *negation* and *affirmation*, *emanation* and *immanence*, *surrender* and *deification*, *Divine Dark and Inward Light*, *Unitive State* atau yang sering disebut sebagai *spiritual marriage*.

RH. Thouless dalam bukunya menyebut beberapa klasifikasi yang beragam dalam menggambarkan *mystical states*, (tingkatan dalam pengalaman mistik) ada yang menggambarkan tingkatan – tingkatan dalam misticisme meliputi 3 tingkatan yang pertama, *Purgation* (penyucian diri), *Illumination* (pencerahan diri) dan *Union* (penyatuan diri) sementara yang lain menggambarkan tingakatan tersebut sebagai *the prayer of quiet*, *the prayer of union*, *ecstacy* dan *spiritual marriage*[49].

Hampir sama dengan Thouless, Johnson[50] mengemukakan beberapa tingkatan – tingkatan dalam proses menuju *mystical union*. Tingkatan – tingkatan tersebut adalah:

[46] RH. Thouless, *op.cit.*, hlm. 122.
[47] Harun Nasution, 1973, *Filsafat dan Misticisme dalam Islam*, Jakarta, Bulan Bintang.
[48] Evelyn Underhill, *op.cit.*, hlm. 94.
[49] RH. Thouless, *op.cit.*, hlm. 1215.
[50] Paul E. Johnson, *Psychology of Religion*, New York, Abingdon Press, hlm. 117-118.

- *Awakening* atau Kesadaran

  Pengalaman yang mendorong pada kehidupan mistik dapat berupa keadaan – keadaan yang tidak memuaskan, kegelisahan juga konflik – konflik batin yang menimbulkan kesadaran.
- *Purgation* atau Pembersihan diri

  Logika dari pembersihan diri adalah pengabdian pada tujuan mistis memerlukan pembersihan diri.
- *Meditation*

  Meditasi ini merupakan konsentrasi diri secara sungguh-sungguh terhadap obyek pengabdian atau Tuhan.
- *Union*

  Kesatuan dengan Tuhan yang merupakan tujuan dari mistik. Kesatuan jiwa merupakan hubungan secara personal yang sangat dekat dengan Tuhan, inilah tujuan dari mistik.

Dalam Islam Misticisme dikenal dengan nama tasawuf dan para orientalis menyebut "sufisme" yang khusus dipakai dalam Agama Islam[51], hal ini seperti juga dikatakan oleh Clark "*while about the twelveth century Mohammedan mysticsm reached its height in sufism*"[52]. Sama dengan misticisme dalam agama-agama lain, sufisme dalam Islam juga memiliki tujuan mencari kesatuan jiwa atau yang sering disebut "*Ittihad*". Sementara *maqom-maqom* (tingkatan-tingkatan) untuk mencapai kepada *ittihad* tersebut antara lain:

- *Mahabbah*, cinta kepada Tuhan, dalam arti patuh dan menyerahkan diri sepenuhnya kepada Tuhan.
- *Ma'rifah*, mengetahui Tuhan secara dekat, sehingga hati sanubari dapat melihan Tuhan.
- *Alfana* dan *Al-Baqo*, penghancuran diri dan yang tinggal adalah

[51] Harun Nasution, *op.cit.*, hlm. 56.
[52] WH. Clark, *op.cit.*, hlm. 264.

- *Ittihad*, kesatuan jiwa, manusia merasa bersatu jiwanya dengan Tuhan[53].

Dalam kehidupan mistik atau sufi, karena mereka merasa bersatu dengan Tuhan, merasa mempunyai hubungan yang langsung dengan Tuhan, maka bentuk pengalaman agamanya adalah apa yang menurut Clark disebut sebagai pengalaman yang *first-hand*; artinya konsep-konsep spiritual dalam kehidupannya diperoleh secara langsung dari Tuhan. Dalam hal ini Al-Ghozali sebagai salah seorang sufi menggambarkan pengalaman mistik sebagai suatu persepsi yang langsung seolah – olah orang telah menyentuh obyeknya dengan tangannya[54], hal ini seperti juga dikatakan oleh William James "*the sufis is like on immediate perception as it one touched the object with one's hand.*"[55]

Tipe- Tipe Mistik

Sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya, bahwa terdapat ragam pendapat tentang misticisme. Sebagian mengatakan bahwa pengalaman mistik pada dasarnya adalah pengingkaran terhadap diri dan kehidupan duniawi, sebagian yang lain menggambarkan bahwa pengalaman mistik justru sebagai suatu kehidupan dari aktiva positif. Akan tetapi tentu saja nilai mistik tidak bergantung pada kehebatan dari ekspressi cara kehidupannya.

Spranger dalam bukunya "*Type of Man*" mengklasifikasi mistik dalam dua tipe yakni, mistik immanent dan mistik transendent. Mistik immanent adalah pengalaman mistik yang menemukan realitas Tuhan dalam affirmasi yang tidak terbatas dari dunia ini. Sementara mistik transendent, yaitu pengalaman mistik yang menemukan Tuhan melalui penarikan dan pengingkaran diri dari hingar binger dunia,

[53] Harun Nasution, *op.cit.*, hlm. 70-82.
[54] Evelyn Underhill, *op.cit.*, hlm. 50.
[55] W. James, *op.cit.*, hlm. 105.

menurut Clark[56] sebagian besar dari kehidupan para mistik merupakan tipe kombinasi antara keduanya.

Sejalan dengan pendapat Spranger tersebut, J.B. Pratt[57] mengklasifikasikan mistik dalam dua tipe juga, yaitu tipe milder dan tipe ekstrim. Tipe milder (ringan) ini menurut Pratt sering tidak dihiraukan orang dan terdapat pada pribadi-pribadi yang normal secara sempurna. Tipe ini tidak pernah menunjukkan hal-hal ekstrim (luar biasa). Sementara tipe ekstrim biasanya sangat mencolok dalam intensitasnya dan sering dipandang sebagai suatu kondisi phatologis.

Berbeda dengan Spranger dan Pratt, Thouless membagi mistik dalam dua kategori yaitu theistic dan non-theistic mystic. Pengalaman mistik kedua tipe ini sama – sama ditandai dengan adanya pengalaman puncak yang digambarkan sebagai *that of union*. Dalam tipe theisthic mystic kondisi ini disebut sebagai *the experience of union with God*, sementara dalam non-theisthic mystic (seperti dalam agama budha), dijelaskan dalam tema-tema yang lain. Kedua tipe ini menurut Thouless sama-sama mengakui tentang pentingnya pengalaman yang mereka pandang sebagai "*a genuine perception of an aspect of reality*"[58], sekalipun mereka mungkin berbeda secara luas tentang apa yang mereka persepsikan sebagai realitas itu.

Beberapa Catatan

Ada hal yang menarik dari pendapat Evelyn Underhill tentang karakteristik mistik yang pertama "misticisme bersifat praktis dan bukan teoritis". Menurut Evelyn adalah berbeda antara filsafat dan seorang mistik. Perbedaan tersebut seperti perbedaan antara revelasi

[56] WH. Clark, *op.cit.*, hlm. 285.
[57] J.B. Pratt, *The Religious Consciouness*, New York, The macmillan Company, hlm. 339.
[58] R.H Thouless, *op.cit.*, hlm. 121.

dan theology. Misticisme bukan semata-mata sebuah diagram yang indah dan sugestif tetapi merupakan pengalaman dalam bentuknya yang sangat intens, seorang mistik yang besar tidak mengajarkan kepada kita bagaimana mereka berspekulasi, tapi bagaimana mereka bertindak. Bagi mereka transisi dari kehidupan rasa ke kehidupan spiritual adalah usaha yang luar biasa yang menuntut upaya – upaya dan kesabaran hati. Dalam hal ini Evelyn mengutip pernyataan Al-Ghazali "*That the sufis are men of instruction and not men of words, I recognized that I had learnt of all can be learnt of Sufism*"[59].

Artinya bahwa menurut Ghazali dia telah mempelajari semua tentang sufisme lewat studi, dan hasilnya memang sufisme tidak dapat dipelajari melalui studi atau pembicaraan saja, inilah barangkali sebenarnya makna dari karakteristik mistik yang bersifat *practical not theoretical*. Hal lain yang menarik dalam kehidupan mistik adalah terma dalam satu tingkatan mistik (*the mistic way*) yaitu kecintaan (kepada) Tuhan atau yang sering disebut sebagai mahabbah dalam sufisme, cinta dalam kehidupan mistik merupakan dedikasi secara total dari keinginan dan kehendak serta tendensi jiwa terhadap sumbernya (Tuhan). Oleh karena itu "kecintaan kepada Tuhan atau mahabbah merupakan sesuatu yang aktif, konotatif, ekspressif dari keinginan dan kehendak untuk yang maha absolute yang merupakan kekuatan spiritual"[60].

Harun Nasution menggambarkan mahabbah dalam sufisme sebagai perasaan cinta yang memenuhi ruang hati seorang sufi, dengan berdzikir dan memuji serta berdialog dengan Tuhan[61]. Contoh dari perasaan mahabbah yang diucapkan oleh seorang sufi yang terkenal dengan mahabbahnya, yaitu Rabiah al-adawiyah "*aku mengabdi kepada*

[59] Evelyn Underhill, *op.cit.*, hlm. 83.
[60] *Ibid.* hlm. 86.
[61] Harun Nasution,*op.cit.*, hlm. 80.

Tuhan bukan karena takut masuk neraka dan bukan pula karena ingin masuk surga, tetapi karena cintaku kepada-Nya."

Cinta kepada Tuhan begitu memenuhi jiwanya sehingga didalamnya tidak ada ruangan lagi untuk cinta kepada yang lain. Cinta yang demikian ini akan mendorong seseorang untuk menggunakan seluruh aktivitas kehidupannya untuk mengabdi dan mengingat kepada Tuhan. Secara psikologis orang – orang yang sangat dekat dengan Tuhan nya akan berimplikasi pada ketentraman hati yang luar biasa, karena mereka memiliki referensi yang kuat dalam seluruh pengabdian kehidupannya. Demikian juga secara teologis Tuhan menjanjikan ketentraman hati bagi orang – orang yang dekat dengan selalu berdzikir kepada-Nya.

Dalam konteks inilah agaknya apa yang dimaksud oleh Evelyn Underhill bahwa pengalaman mistik menghasilkan pengalaman psikologis tertentu (*Mysticism entails a definite psychological experience*)[62]. Maksudnya misticisme tidak semata sebagai suatu sikap dari pikiran dan hati, tetapi juga merupakan suatu bentuk kehidupan organic. Misticisme mencakup pengorganisasian dari keseluruhan diri.

Mystical union atau penyatuan mistik merupakan tingkatan tertinggi dalam proses panjang perjalanan dalam misticisme. Terma lain yang setara dengan *mystical union* misalnya, *Ittihad* atau *wahdatul wujud* (dalam sufisme) dan *manunggaling kawula gusti* (mistik kejawen). Pada tingkatan ini sekalipun terdapat dua wujud, namun yang disadari hanyalah satu wujud, yakni wujud Tuhan "*that true mysticism is never self seeking*"[63] artinya bahwa mistik yang benar tidak pernah mencari diri sendiri. Karena yang ada adalah penyatuan diri dengan Tuhan.

[62] Evelyn Underhill,*op.cit.*, hlm. 90.
[63] Evelyn Underhill,*op.cit.*, hlm. 92.

Abu Yazid adalah salah satu contoh sufi yang telah mencapai tingkatan "*Ittihad*". Dalam tingkatan ini seorang sufi merasa dirinya telah bersatu dengan Tuhan. Yang mencintai dan yang dicintai telah menjadi satu. Tentu saja tidak mudah untuk sampai kepada tingkatan *Ittihad* tersebut. Karena Abu Yazid pun untuk sampai pada tingkat *Ittihad* harus melampaui tingkatan *al fana* dan *al baqa'*: berikut contoh – contoh ucapan Abu Yazid ketika sampai pada tingkatan *Ittihad*:

"Aku tidak ingin dari Tuhan kecuali Tuhan"

"Maha suci aku, Maha suci aku, Maha besar Aku"[64]

Bila telaah ajaran secara normative (Islam misalnya) membicarakan masalah misticisme (sufisme) maka akan sangat terkait dengan "ajaran – ajaran Al-Qur'an maupun hadist yang menjelaskan faham Tuhan dekat dengan manusia, yang merupakan ajaran pokok dalam misticisme. Misalnya Al-Qur'an menjelaskan "jika hamba – hambaku bertanya padamu tentang diri Ku, Aku adalah dekat"[65]. Atau "kami lebih dekat kepadanya (manusia) dari pada pembuluh darahnya sendiri"[66].

Pada telaah psikologis tentang misticisme, bahasan tentang faktor – faktor psikologis yang mempengaruhi pengalaman mistik adalah juga menjadi bahasan yang penting untuk dibicarakan. Menurut W.H. Clark "Studi psikologis memang tidak bisa memberi jawaban menyeluruh tentang kehidupan mistik. Namun misticisme secara jelas dikondisikan oleh faktor-faktor, antara lain, temperamen, tradisi dan keinginan akan rasa aman[67].

[64] Harun Nasution, *op.cit.*, hlm. 86.
[65] Al-Qur'an surat Al Baqoroh :186.
[66] Al-Qur'an surat Qaf : 16.
[67] WH. Clark, *op.cit.*, hlm. 290.

Temperamen merupakan faktor penting dari pengalaman mistik. Seseorang berbeda dalam kapasitas pengalaman mistiknya berdasarkan temperamennya. Menurut Clark[68] dari beberapa catatan kehidupan orang-orang mistik dapat disimpulkan bahwa seseorang dengan temperamen "*the sick soul*" (William James menyebutnya juga dengan "*the suffering minded*") lebih banyak ditemukan ketimbang orang-orang dengan temperamen "*the healty minded.*"

William James menjelaskan bahwa tipe *healty minded* memiliki ciri-ciri kejiwaan optimis, ekstrovert, liberal, sementara tipe *suffering minded* memiliki ciri-ciri pesimis, introvert dan radikal[69]. Kaitan antara tipe *suffering minded* dengan pengalaman mistik menurut Clark adalah karena tipe ini memiliki sensitifitas yang menyeluruh pada semua stimuli, meski tidak diragukan lagi bahwa lingkungan eksternal juga sering mempengaruhi. "*That this suffering is at least partly due to the mystic's superior capacity for it because of his general sensitivity to all stimuli. Yet there is no doubt but that external circumstance has often played a part*[70]."

Tradisi, merupakan faktor lain yang mempengaruhi kehidupan mistik. Dimaksudkan tradisi di sini adalah tradisi yang di dalamnya mistik tumbuh kembang pada masa-masa tertentu. Fakta bahwa tradisi keagamaan tertentu dan masa-masa tertentu telah menghasilkan lebih banyak mistik dari pada tradisi keagamaan dan masa-masa yang lain[71] adalah bukti yang cukup tentang hal ini.

Tentang keinginan akan rasa aman kaitannya dengan misticisme Clark menjelaskan bahwa dari sudut pandang "psiko analisa" pencarian *image* bapak (*the search for father image*) dipandang sebagai akar

[68] *Ibid.* hlm.279.
[69] William James, *op.cit.*, hlm 79-164.
[70] WH. Clark, *op.cit.*, hlm 279
[71] *Ibid*, hlm. 280

psikologis dari semua agama. Formula ini kemudian diterapkan pada pembahasan tentang misticisme oleh psikolog-psikolog agama modern. Menurut mereka "tendensi untuk mengulang kembali dan untuk menuntut perasaan cinta dan aman yang berasal dari masa kanak-kanak telah menjadi mapan dan bahwa keinginan untuk bersatu dengan Tuhan dalam kesatuan cinta adalah merupakan penggambaran kembali dari keinginan lama (pada masa kanak-kanak) dalam sebuah tingkatan yang baru (mistik).

Akhirnya ada yang perlu digaris bawahi bahwa studi tentang mistik tidak dapat dijelaskan seluruhnya oleh apa yang kita pahami dari aspek psikologisnya. Cara terbaik untuk menjelaskan makna misticisme adalah dengan mengutip contoh-contohnya secara kongrit (*the best way to make clear the meaning of mysticism is to cite concrete examples*)[72].

Pengalaman Agama Dalam Berdoa Dan Efek Psikologisnya

Sekalipun hiruk pikuk kemajuan sains dan teknologi dipandang mampu mengatasi segala kebutuhan manusia, terutama kebutuhan-kebutuhan yang bersifat materi. Namun dalam hal-hal tertetu di luar kebutuhan materi, manusia tidak dapat lepas dari harapan-harapan dan kepentingan yang melibatkan pertolongan orang lain ataupun dari yang Maha Kuasa.

Boleh jadi kebutuhan-kebutuhan tersebut tidak selamanya dirasakan manusia, namun pada saat-saat tertentu di luar batas kemampuannya manusia akan "merasakan kebutuhan" itu. Setiap agama meyakini bahwa sumber kekuasaan adalah pada Tuhan. Dalam Islam misalnya, karena Allah merupakan sumber segala kekuasaan, manusia diperintahkan untuk memohon pertolonganNya melalui do'a, sebagaimana firman Allah:

[72] WH. Clark, *op.cit.*, hlm.264

وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَى رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ (٦٠)

Artinya: dan orang-orang yang memberikan apa yang telah mereka berikan, dengan hati yang takut, (karena mereka tahu bahwa) Sesungguhnya mereka akan kembali kepada Tuhan mereka (QS. Al-Mu'minuun: 60)

Do'a seperti yang dikatakan oleh William James adalah: "*A process where in work is really done and spiritual energy flows in, and produces effects, psychological or material, with in the phenomenal word*".[73]

Artinya: suatu proses kegiatan yang dilaksanakan dengan sungguh-sungguh dan di dalamnya mengalir kekuatan spiritual, menghasilkan efek-efek psikologis atau material dalam dunia ini.

Bertitik tolak dari pengertian tersebut di atas maka bagian ini akan dibahas tentang contoh salah satu dari pengalaman keagamaan yang berupa aktivitas berdoa beserta efek psikologis.

Menurut Spink, terdapat 3 fungsi psikis dari agama. *Pertama*, agama memungkinkan manusia menjadi puas akan kebutuhan-kebutuhan non-fisik tertentu. *Kedua*, agama adalah yang terjadi dari pengalaman-pengalaman yang mencakup partisipasi dari bawah sadar terhadap kekuatan-kekuatan supra natural. *Ketiga*, agama adalah suatu perilaku yang mengambil bentuk-bentuk umum di dalam beberapa tipe agama yang berbeda. Dua dari perilaku ini yang terpenting adalah doa dan sembahyang.[74] Hal ini serupa juga ditulis oleh James: "*In most books on religion, there things are represented as it's most essential. There are Sacrifice, Confession and Prayer*".[75] Artinya yang terbanyak dalam buku-buku tentang agama, ada 3 hal yang digambarkan sebagai unsur yang paling pokok yaitu korban, pengakuan dosa dan do'a. Jadi jelaslah bahwa perilaku berdo'a merupakan salah satu perilaku dan salah satu unusr yang terpenting dalam setiap agama.

Dalam prakteknya, do'a dapat berupa level-level mental yang bermacam-macam, antara lain:

- do'a dapat berwujud sebagai reaksi instinktif dalam bahaya yang berat, atau dalam keadaan darurat orang menangis memohon pertolongan. Hal ini bersifat alami, spontan dan instinktif yang tidak perlu dipelajari.
- do'a dapat juga berwujud suatu kebiasaan. Dalam beberapa aktivitas, do'a semata-mata hanya merupakan kebiasaan memohon untuk segala kebutuhan yang bersifat tetap dan biasa.
- pada ketulusan dan kesadaran yang lebih tinggi, yang dihubungkan dengan level doa, doa dapat dijeniskan sebagai suatu upacara keagamaan, yang melalui upacara keagamaan itu kita dapat mempergunakan sikap-sikap tertentu, dan membawa perasaan dari pikiran pada kontrol yang tertentu.[76]

Boleh dikatakan bahwa doa dalam perwujudannya yang pertama (sebagai reaksi instinktif) dan yang kedua (sebagai suatu kebiasaan) adalah doa-doa yang menurut istilah Nico S. Dister "Masih bersifat dorongan naluriah" dan orang yang berdoanya masih bersifat demikian adalah orang-orang yang belum mencapai taraf agama yang sejati. Sedangkan dalam perwujudannya yang ketiga boleh dikatakan sebagai "doa yang sejati" yang merupakan tindakan rohani seorang makhluk

---
[73] William James, *The Varieties of Religious Experience*, New York, The American Library, hlm. 485
[74] GS. Spinks, *op.cit*, hlm. 117
[75] William James, *op.cit*, hlm. 462
[76] Francis L. Stricland, *op.cit*, hlm. 217

yang berbudi yang selain merasa juga berpikir dan yang dapat mempertanggungjawabkan terhadap akal budi penyerahannya kepada Allah.[77]

Bagi Freud, dalam segala perwujudannya, "doa-doa dan lainnya (dari penenang agama) adalah cara-cara yang tidak disadari untuk mengurangkan rasa dosa, yaitu mengurangkan perasaan yang ditekan akibat pengalaman-pengalaman seksual yang kembali kepada masa bertumbuhnya *Kompleks Oedip*".[78]

Dalam menganalisa doa dan dalam hubungannya dengan efek-efek doa ini Strickland berpendapat "bahwa doa dapat didekati dari sudut pandangan obyektif dan subyektif. Dalam pandangan obyektif yang dibicarakan adalah kekuatan doa yang membawa perubahan-perubahan dalam dunia dari *realita obyektif*, dalam hal ini dikatakan bahwa susunan kejadian-kejadian dalam dunia *realita obyektif* dapat dipengaruhi oleh doa melalui agen-agen (perwakilan) pribadi, yang dapat menyebabkan perubahan-perubahan dalam susunan fakta obyektif. Sedang dalam sudut pandang subyektif, doa dipandang sebagai sumber *kontrol mental* yang berlaku bagi yang berdoa.

Akan tetapi dalam menganalisa efek psikologis dari doa di sini, yang dipermasalahkan bukanlah apakah efek doa itu bersifat obyektif atau subyektif, tetapi kondisi-kondisi mental apakah yang dialami oleh seseorang yang sedang dan telah melakukan kegiatan religiusnya yaitu berdoa, atau dengan kata lain efek-efek doa dalam kehidupan seseorang.

[77] Nico Syukur Dister, *op.cit*, hlm. 93

[78] Zakiah Daradjat, 1979, *Ilmu Jiwa Agama*, Jakarta: Bulan Bintang, hlm. 42

BAB 6

TIPOLOGI SIKAP KEAGAMAAN

Model Tipologi William James

William James (1842-1910) dan tulisannya "*The Varieties of Religious Experience*", sering dipandang sebagai seorang perintis dalam laju perkembangan studi psikologi Agama yang mulai tumbuh di sekitar akhir abad 19. Sementara Jalaludin Rahmat[1] menilai buku tersebut merupakan pembahasan pertama yang paling mendalam dan komprehensif

Aspek penting yang dapat dicatat dalam bukunya tersebut adalah pendangan James yang sangat positif terhadap fungsi agama. Ia berpendapat bahwa agama mempunyai peranan sentral dalam menentukan perilaku manusia, juga tentang pendekatannya yang berbeda dan pelaku-pelaku studi tentang agama pada masanya. James menolak pendapat Sigmund Freud (1856-1936) yang mengasumsikan bahwa agama harus dimengerti sebagai sisa-sisa kehidupan *infantilisme* sebagaimana yang terangkum dalam teori Freud tentang *odipus complex*. Bagi James studi agama akan lebih berarti bila menilai dari hasil-hasilnya dan bukan dari asal-usulnya.

[1] Jalaludin Rahmat, 2003, *Psikologi Agama*, Jakarta, Mizan, hlm. 208.

Oleh karena itu dalam bukunya tersebut, James mendekati kesadaran keagamaan melalui pengalaman agama subyektif sebagaimana yang dilaporkan dalam buku-buku yang memuat keshalehan dan autobiografi oleh orang-orang yang mampu mengungkap diri dan penuh kesadaran diri, sebagaimana ditulis James; "*I must confine myself to those more development subjective phenomena recorded in literature produced by articulate and fully self-conscious men in works of piety and autobiography.*"[2]

Satu diantara sekian konsep yang dihasilkan dari penelitian James adalah model pengalaman keagamaan yang terangkum dalam tipologinya "*the healthy minded* dan *the suffering minded* atau *the sick soul*". Persoalannya adalah mengapa pada tataran empirik orang yang menganut agama yang sama dan melakukan praktek keagamaan yang sama dapat berbeda dalam hal dampak agama bagi kehidupannya?

Agama dalam Rumusan W. James

Bagi James kesadaran merupakan kunci untuk mengetahui pengalaman manusia, khususnya agama. "*If the inquiry be psychological, not religious institutions, but rather religious feeling and religious impulses must be its subject....*"[3] Dengan demikian menurut James untuk menafsirkan agama seseorang, pada akhirnya orang harus melihat isi kesadaran agama. Karena itu James menolak studi tentang agama dengan memulai mencari asal-usul agama yang bersifat patologis dan lebih memusatkan perhatian kepada ungkapan keberagamaan dalam berbagai ragamnya.

[2] William James, *The Varieties of Religious Experience*, London, Longmans Green and Co, hlm. 3.
[3] Ibid.

Permasalahan pokok agama bukanlah *does god really exist? How does he exist? What is he?*[4] Permasalahan penting bagaimana Tuhan dan agama membantu dalam usaha manusia untuk mendapatkan hidup yang lebih baik? "*The love of life, at any and every level of development, is the religious impulse*".[5]

James mendefinisikan agama sebagai perasaan, tindakan, pengalaman individu dalam kesunyian sejauh mereka melihat dirinya berdiri dihadapan apa yang mereka anggap sebagai Tuhan (*the feelings, act and experiences of individual men in their solitude, so far as they apprehend themselves to stand in relation to whatever they may consider the divine.*"[6]

Analisis panjang dan mendalam yang dibuat James tentang agama bukan berdasarkan analisa logis dan teoritis melainkan melalui pengamatan atas data pengalaman dan memaknai apa adanya seperti yang diungkapkan orang tentang pengalaman batinnya. Dalam hal ini James lebih memilih data pengalaman keagamaan (catatan pribadi dan biografi baik yang ditulis langsung maupun yang ditulis orang lain) dan tokoh-tokoh agama yang genius ketimbang pengalaman keagamaan orang awam (*not...your ordinary religious believer*)[7] yang diambil dari berbagai penganut agama, Budha Kristen dan Islam.

Menurut W. James, kita tidak akan memperoleh data yang banyak dari orang, yang kehidupan keagamaannya biasa-biasa saja, karena agama mereka diperoleh melalui tangan kedua seperti tradisi, imitasi, dan kebiasaan? Sementara pada orang yang disebut James sebagai orang yang genius dalam agama, ciri-ciri pokok dan agama mencuat dengan kuat. Pada diri mereka agama tidak lagi menjadi kebiasaan

[4] Ibid, hlm. 507.
[5] Ibid, hlm. 48.
[6] Ibid, hlm. 48.
[7] Ibid, hlm.6.

yang membosankan (*a dull habit*) tetapi agama merupakan "*an acute fever*".[8]

Berdasarkan pengamatan teknisnya, James menarik kesimpulan bahwa ada tiga ciri yang mewamai agama:

- ***Personal***

  Bagi James agama merupakan hal yang amat pribadi (personal). Dia sedemikian yakin akan sifat personal agama sampai dia memilih untuk mengambil pengalaman asli yang amat pribadi dan para penganut agama yang shaleh sebagai bahan bagi bukunya. Ciri personal tersebut nampak jelas pada definisi agama yang dibuatnya.[9]

- ***Emotionality***

  James lebih terkesan pada emosi dari pada dengan pemikiran mengenai pengalaman keagamaan. Dia melihat bahwa dokumen-dokumen yang ada padanya secara harfiyah berlimpah dengan perasaan. Disinilah perbedaan James dengan yang lainnya. James menolak rumusan-rumusan intelektual dan teoritis dalam studi agama. Bagi James, orang-orang yang diteliti mengajarinya bahwa emosi keagamaan merupakan dasar yang diatasnya para pengamat agama membangun struktur intelektual mereka.[10]

  Karena emosi merupakan hakekat agama, semua sistem keagamaan memiliki banyak kesamaan, yaitu bahwa dalam bentuk emosi maupun dalam perilaku didasarkan atas keadaan perasaan keagamaan itu. James mengatakan "bila kita mengamati semua agama-agama itu ada perbedaan besar di dalam pemikiran; tetapi perasaan di satu pihak dan perilaku dilain pihak hampir

[8] Ibid.

[9] Penjelasan selengkapnya bisa dibaca "Robert W. Crapps, 1993, *Dialog Psikolohi dan Agama*, Yogyakarta, hlm. 148.

[10] Ibid, hlm. 150.

selalu sama; pada orang shaleh entah dari pengikut aliran Stoic, dan penganut agama Kristen atau Budha atau praktis tak dapat dibedakan dalam hidup mereka" (*when we survey the whole field of religion, we find a great variety in the thoughts that have prevailed there; but the feelings on the one hand and the conduct on the other are almost always the same, for Stoic, Christian and Buddhist Saint are practically indistinguishable in their lives*)[11]

- ***Variety***

  Ciri yang ketiga dari agama adalah keanekaragaman (*variety*). Keanekaragaman pengalaman keagamaan praktis tidak terbatas. James dalam hal ini mengajukan pertanyaan, apakah bedanya sedemikian banyak sekte, jenis dan ajaran agama itu disesalkan? *To this questions, I answer "no emphatically,"* jawab James.[12]

  James menganjurkan agar setiap orang bertahan dalam pengalamannya sendiri, apapun pengalamanya itu, dan orang lain membiarkannya tetap dalam pengalaman itu. Itulah keadaan dan sikap yang terbaik.[13]

  Hasil penelitian W. James menyimpulkan bahwa pengalaman agama seseorang tumbuh melalui dua tipe (model) psikologis yang benlawanan, yaitu *healthy minded* dan *suffering minded*.[14]

  The healthy minded

  Menurut James, model keberagamaan *healthy* memiliki beberapa karakteristik:

  - Optimis dan bahagia. Agama bagi orang yang bertipe *healthy minded* merupakan sesuatu yang natural. Tuhan dalam respons mereka bukan sebagai pengadil yang keras,

[11] William James, op.cit, hlm. 504.

[12] Ibid, hlm. 457.

[13] Robert W. Crapps, op.cit, hlm. 152.

[14] William James, op. cit, hlm. 79 – 164.592014

namun sebagai dzat yang selalu memberikan semangat bagi keharmonisan di dunia.

- Esktrovet. Model keberagama.an pada orang yang *healthy minded* ditandai dengan perhatian yang lebih besar banyak tertuju pada dunia luar ketimbang apa yang terjadi pada dirinya sendiri. Oleh karena itu mereka tidak cenderung menjadi seorang theolog karena pemikirannya dalam agama lebih bersifat dangkal dan kurang memperhatikan dosa.
- Biasanya dihubungkan dengan bentuk theologi yang liberal. Orang-orang yang *healthy minded* akan lebih cenderung mengekspresikan dirinya (dalam hal keagamaan) melalui posisi yang liberal yang lebih menekankan pada sikap yang baik, cinta kasih dari pada yang menekankan masalah kemurkaan, dosa dan kebinasaan.
- Pertumbuhan keagamaannya bersifat gradual. Orang yang *healthy minded* perkembangan keagamaannya terjadi secara perlahan-lahan tidak melalui guncangan yang berat, tetapi lebih merupakan suatu arus pertumbuhan yang stabil yang dilengkapi oleh kehidupan keagamaan yang mengekspresikan agama secara primer, rasional dan lunak.

The Suffering Minded

Model keagamaan yang *suffering minded* memiliki ciri-ciri yang merupakan kebalikan dari model *healthy minded*, yakni:

- Pesimis. Orang yang *suffering minded* secara keseluruhan bersifat pesimis. Agama dipandang bukan sebagai sesuatu yang natural tetapi sebagai sesuatu yang membebani
- Introvert. Introvert merupakan salah satu ciri kepribadian *suffering minded*. Perhatian orang-orang *suffering*

lebih banyak tertuju pada diri mereka sendiri ketimbang pada dunia luar. Pemikirannya dalam hal agama bersifat mendalam dan tidak suka mengulang-ulang dosa.

- Biasanya dihubungkan dengan bentuk theologi yang ortodoks dan radikal.
- Pertumbuhan keagamaannya bersifat tidak stabil.

Persoalannya adalah mengapa sebagian orang yang dilahirkan dengan karakter *healthy minded*, sementara yang lain memiliki ciri-ciri sifat *suffering minded*. Dalam hal ini menurut James terdapat dua sumber yang menyebabkan seseorang memiliki kecenderungan *suffering minded*; *Pertama*, sumber eksternal atau sumber yang berasal dari luar diri seseorang seperti, adanya bencana kematian anak, cacat seumur hidup, juga perenungan terhadap dosa yang diperbuat. *Kedua*, sumber internal atau sumber yang berasal dalam diri seseorang, seperti temperamen, neorosis, konflik dan perasaan adanya jarak antara dia dengan Tuhan.

Model tipologi GW. Allpart

Allpart (1897 — 1969) memberikan perhatian besar terhadap hubungan antara agama dan *Prejudice*. Dia mengemukakan perbedaan antara dua tipe sikap keagamaan. Satu tipe dihubungkan dengan sikap prasangka dan tipe lain dihubungkan dengan sikap toleran. Kedua tipe ini kemudian dikenal dengan Tipologi Ekstrinsik-Intrinsik.

Tipologi ini oleh Allpart didasarkan pada penilaian mengenai sentimen keagamaan pada tingkat gejala individual yang membawa Allpart membedakan fungsi sentimen keagamaan pribadi dalam hubungan antar pribadi. Sentimen oleh Allpart diartikan "*a system*

represents an organization of feeling and thought directed toward some definable object of value"[15]

Objek sentimen tersebut tidak selamanya bersifat kongkret secara fisik, seperti sentimen yang dirasakan terhadap ibu, anak, tetangga, dll; objek sentimen bisa juga berupa ide-ide atau nilai yang lebih abstrak seperti pengabdian seseorang pada keindahan atau pada kepribadian yang bersih (the sacredness of personality).

Lebih lanjut Allpart[16] mengatakan sentimen disamping ada yang bersifat positif, ada juga sentimen negatif. Misalnya keengganan yang dirasakan pada seseorang pada objek-objek, ide-ide yang dipandang oleh individu tidak senilai dianggap tidak bernilai. Oleh karena itu seseorang yang atheis dapat memiliki sentimen negatif bila dihubungkan dengan segala sesuatu yang secara umum dipandang sebagai yang religius.

Allpart menggambarkan sentimen keagamaan yang matang sebagai berikut; "*A disposition, built up through experience, to respond favorably, and in certain habitual ways, to conceptual objects and principles that the individual regards as of ultimate importance in his own life and as having to do with what he regards as permanent or central in the nature of things.*"[17] Artinya: "Suatu diposisi terbentuk lewat pengalaman, menanggapi dengan senang dan dengan cara yang sudah menjadi kebiasaan, pada objek atau prinsip konseptual yang secara individual dipandang sebagai yang maha penting dalam hidupnya dan berkaitan dengan hal yang dipandang tetap dan sentral dalam hakikat segala sesuatu."

[15] GW. Allport, *The Individual and His Religion*, New York, The Mac Millan Company, 1971, hlm. 63.
[16] Ibid.
[17] Ibid, hlm. 64.

Sentimen keagamaan berbeda dari satu orang ke orang lain. Perbedaan ini mencerminkan individualitas pribadi dalam segi pemikiran dan emosi dalam menghayati makna dan tujuan hidup. Sentimen keagamaan subjektif dari setiap orang adalah khas dan berbeda dari sentimen keagamaan orang lain. Hal ini menurut Allpart dikarenakan "*the roots of religion are so numerous, the weight of their influence in individual lives so various and the forms of rational interpretation so endless, that uniformity of product is impossible.*"[18] Artinya: akar agama adalah begitu banyak pengaruhnya atas hidup masing-masing orang beraneka ragam dan bentuk interprestasi rasionalnya begitu tidak terbatas sehingga keseragaman produknya tidak mungkin.

Atas nama agama orang dapat membenarkan kekejaman dan kebaikan, dogmatisme dan keterbukaan juga toleransi dan prasangka. Hasil penelitian Allpart yang terangkum dalam bukunya *Religious Orientation and Prejudice*[19] menyimpulkan: orang-orang yang mempunyai kadar religius tinggi tidak memiliki toleransi yang lebih tinggi dibanding dengan orang-orang yang kadar religiusitasnya biasa-biasa saja. Orang-orang yang rajin ke tempat ibadah cenderung lebih tidak toleran terhadap minoritas etnis ketimbang yang tidak rajin.

Masalahnya adalah mengapa atas nama agama orang dapat membenarkan kekejaman, sementara banyak juga orang berjuang amat dimotivasikan agama mereka. Apa yang membuatnya berbeda jenis agama atau orientasi keagamaan?

Analisis Allpart memberikan kesimpulan bahwa sumber paradoks itu ada dalam perbendaharaan sikap mereka dalam memaknai agamanya "*that the inner experience of religion (what it means to the indi-*

[18] Ibid, hlm. 29.
[19] Newton Malony (ed), *Current Persepctive in The Psychology Of Religion*, USA, William Eerdmans Publishing Company, 1977, hlm. 117.

vidual) is an important casual factor in developing a tolerant or a prejudice outlook on life,"[20] bahwa penghayatan batin terhadap agama (apa arti agama bagi individu) adalah suatu faktor kasual yang penting dalam perkembangan suatu sikap toleransi atau prasangka pada kehidupan.

Dengan demikian sulit diterima bila dikatakan bahwa agama itu sendiri yang membuat seseorang menjadi *prejudice* dan tidak toleran. Karena pada kasus lain agama justru mampu menjadi motivasi bagi seseorang untuk berlaku saleh. Allpart juga menolak anggapan bahwa faktor pendidikan lah yang mempengaruhi tingkat *prejudice* seseorang. Artinya samakin rendah tingkat pendidikan seseorang semakin tinggi tingkat *prejudicenya* dan sebaliknya.

Penelitian Stoufer[21] menyimpulkan bahwa tendensi sikap intoleran di antara orang-orang yang rajin ke gereja justru tampak ketika level pendidikan mereka telah mapan (*when educational level was held constant*). Juga Struening[22] dalam penelitiannya menggunakan subjek hanya terdiri dari orang-orang yang berpendidikan tinggi (*all highly educated*) menemukan bahwa orang-orang yang jarang ke gereja rata-rata kurang *prejudice* ketimbang para *attender* (orang-orang yang rajin ke gereja). Penemuan ini menurut Allpart menguatkan asumsi bahwa hubungan antara kehadiran ke gereja dan sikap *prejudice* bukan semata-mata produk dari pendidikan rendah.

Selanjutnya dari hasil penelitiannya Allpart mengategorikan "*who are high in prejudice, their religious motivation is of the extrinsic order and who are low in prejudice, their religious motivation is of the intrinsic.*"[23] Artinya orang-orang yang tinggi tingkat *prejudice* nya, motivasi

[20] Ibid, hlm. 123.
[21] Ibid, hlm. 130.
[22] Ibid.
[23] Newton Malony (ed), *Loc. Cit.*

keagamaanya adalah bersifat ekstrinsik. Sebaliknya "*who are low in prejudice, their religious motivation is of the intrinsic order.*"[24]

Sikap keagamaan dengan orientasi ekstrinsik menemukan bahwa agama dapat dimanfaatkam dalam banyak hal, agama mendukung dan memperbaiki status dan pembenaran diri (*self-justification*), mempertahankan rasa aman dan nyaman.[25] Dengan kata lain agama ekstrinsik adalah yang mendukung dan membenarkan kepentingan pribadi, sikap-sikap yang muncul misalnya penuh prasangka, tidak toleran atau tenggang rasa. Agama semacam ini tidak menjadi motif utama dalam hidup, tetapi sekedar berperan sebagai alat. Hal ini seperti dikatakan oleh Allpart "*extrinsic values are always instrumental and utilitarian.*"[26]

Sementara sikap keagamaan ekstrinsik memanfaatkan agama, sikap intrinsik menghayati agama mereka, agama merupakan *the master motive*, yang terintegrasi dalam seluruh kepribadian. Mereka meletakkan kepentingan pribadi di bawah nilai yang ada pada agama dan bukan sebaliknya. "*The extrinsically motivated person use his religion, whereas the intrinsically motivated lives his religion.*"[27]

Tipologi Ekstrinsik-Intrinsik, memberikan gambaran bahwa Allpart ingin merumuskan agama secara ideal dan agama yang ada dalam kenyataannya. Bagi Allpart idealnya agama memiliki fungsional otonomi, agama harus memiliki kekuatan motivasi tersendiri (*Muhlisinalahuddin*) yang memberikan corak bagi seluruh aspek kehidupan. Dalam kondisi keberagamaan yang demikian agama berfungsi sebagal *the master motive*. Idealisme Allpart tersebut terangkum dalam tipe intrinsik. Disamping itu manusia beragama adakalanya lebih banyak didominasi oleh motif fungsional. Agama diterima bukan demi

[24] Ibid.
[25] Ibid, hlm. 121.
[26] Ibid.
[27] Ibid, hlm. 141.

nilainya, tetapi demi kepentingannya. Sikap dan perilaku yang muncul akan lebih banyak berorientasi pada *self-centered motives* sehingga agama hanya bersifat instrumental dan utilitarian.

Persoalan lain adalah apakah Eksrinsik-Intrinsik (E-I) merupakan variabel kepribadian atau tipe keagamaan? Kalau saja E-I merupakan variabel kepribadian, apakah agama merupakan perkara tersendiri dan tidak mempunyai peran tertentu dalam keseluruhan kepribadian manusia? Atau apakah agama merupakan cara manusia menanggapi keberadaannya di dunia? Tampaknya Allpart lebih cenderung pada pernyataan yang terakhir. Artinya bahwa E-I adalah jenis keberagamaan atas dasar orientasi dan motivasi beragama yang berbeda.

Model Tipologi WH. Clarck

WH. Clarck mengkategorikan perilaku agama ke dalam *primary religious behavior, secondary religious behavior* dan *tertiary religious behavior.*[28]

Primary religious behavior digambarkan sebagai "*an authentic inner experience of the divine combined with whatever efforts the individual may make to harmonize his life with the divine*" yaitu suatu pengalaman batin yang autentik tentang Tuhan yang di kombinasikan dengan upaya apa saja individu dapat mengharmonisasikan hidupnya dengan Tuhan.

Secondary religious behavior merupakan tipe keberagamaan dimana seseorang memandang perilaku agama hanya sabagai rutinitas atau sebagai kewajiban tertentu. Perilaku agama dipandang sebagai *usual everyday behavior.*

Tertiary Religious behavior, memiliki ekspressi yang sangat berbeda dengan tipe *primary,* juga bukan merupakan sebuah bentuk penghayatan yang *first-hand* sifatnya, Tipe ini oleh Clarck digambarkan sebagai ",... *Simply a matter of religious routine or convention accepted on the authority of someone else.*" Artinya hal yang semata-mata merupakan rutinitas keagamaan atau kebiasaan yang diterima berdasarkan otoritas orang lain.

[28] WH. Clarck, *op.cit.,* hlm. 23-26.

INTERAKSI PSIKOLOGI & AGAMA WACANA *RELIGIOUS PSYCHOLOGY*

Latar Belakang

Sebagai cabang dari psikologi, psikologi agama diharapkan dapat menjembatani jurang antara Psikologi dan agama yang hingga paruh kedua abad 19 masih hangat diperdebatkan. Perdebatan tersebut muncul di sekitar dapat dan tidaknya masalah agama diteliti secara ilmiah. Hal itu dikarenakan agama kerap dipandang mengatasi teknik psikologi atau lebih tepatnya agama dipandang sebagai bidang suci yang tabu untuk penyelidikan ilmiah. Apalagi "para ahli agama dan para ahli psikologi sendiri menilai studi agama secara psikologis merupakan tindakan masuk ke bidang lain, yang bukan bidangnya dan dengan metode yang bukan metodenya."[1]

Oleh karena itu setelah rintisan awal studi psikologi agama yang dilakukan oleh Starbuck dan William James di awal abad 20 dapat dikatakan studi yang sebetulnya telah memiliki identitas jelas itu kurang berkembang. *Pertama*, karena ada semacam ketidakacuhan dikalangan ahli agama dan psikologi. Para ahli psikologi dan agama

---

[1] Robert W. Crapps, 1993, *Dialog Psikologi dan Agama*, Yogyakarta, Penerbit Kanisius, hlm. 13.

seolah-olah sepakat tidak mungkin ada psikologi agama. *Kedua*, meskipun telah berkembang berbagai metode canggih yang memungkinkan psikologi menyelidiki agama secara lebih tepat, banyak ahli agama tetap tidak yakin bahwa studi agama secara psikologis dapat menghasilkan data yang dapat diandalkan. *Ketiga*, meskipun agama telah kehilangan sebagaian besar bentengnya sebagai bidang suci, banyak ahli psikologi masih bersikap hati-hati dalam perkara-perkara dimana pembenarannya sepertinya harus bersandar pada yang *esoteris* dan transenden.[2] Faktor lain yang tidak kalah penting adalah karena adanya kecenderungan yang kuat studi psikologi agama semakin *positivistis* dan *behavioris*. Namun begitu meski pernah mengalami masa-masa yang sulit, usaha untuk menggarap hubungan itu (psikologi dan agama) secara sistematis mulai nampak. Hal itu dpat dilihat dengan banyaknya buku kajian psikologi agama seperti yang sudah dipaparkan pada bagian akhir bab pertama.

Perdamaian antara psikologi dan agama pada akhirnya tidak melalui rumusan-rumusan agama secara normatif, tetapi melalui rumusan-rumusan agama yang disesuaikan dengan data yang akan digarap oleh psikologi agama. Karena perhatian psikologi agama adalah pada peranan agama bagi pribadi seseorang, maka pertanyaan pokok dalam studi ini bukan "apakah agama itu? Tapi apa fungsi agama sebagai agama bagi seseorang?."[3]

Sebagai cabang dari ilmu pengetahuan, psikologi agama memusatkan perhatian pada 3 bidang : (1) bentuk-bentuk institusional yang diambil agama, (2) arti personal yang diberikan orang pada bentuk-

[2] *Ibid*, hlm. 14.

[3] Ibid, hlm. 18. Pernyataan yang serupa dapat dibaca pada tulisan William James "bahwa" pertanyaan : *Does God really exist? How does he exist? What is he?*adalah pertanyaan yang tidak relevan dalam konteks studi psikologi agama. *The Varieties Religious Experience*, London, Green Longmans and Co. hlm. 507.

bentuk itu, dan (3) hubungan antara keagamaan dan seluruh struktur kepdibadian manusia.[4]

Dengan tiga fokus kajian tersebut psikologi agama telah banyak memberikan kontribusi berupa hasil-hasil penelitian yang kemudian diekstrakkan dalam bentuk teori – memang harus diakui bahwa teori itu bukan kebenaran final, namun teori mampu menjadi cara pandang atau perspektif dalam melihat permasalahan-permasalahan keberagamaan yang ada di masyarakat. Sebagai contoh misalnya, mengapa seseorang mengalami konversi agama? Bagaimana faktor-faktor psikologinya? Dari kacamata theologis, konversi agama adalah berkat hidayah Tuhan. Namun bagaimana hidayah Tuhan tersebut mewujud dalam media pskologis yang bisa diamati? Sehingga mampu menjadi kajian psikologi tersendiri.

Demikian juga psikologi agama mampu menjelaskan *problem-problem* yang ada di masyarakat, seperti mengapa seseorang yang sangat *religious* mampu berbuat jahat terhadap sesamanya? Bagaimana hubungan antara kematangan kepribadian dan kematangan keberagamaan dll.

Psikologi agama berusaha menyampaikan pemahaman mengenai fungsi agama sepanjang waktu dan budaya dengan menyelidiki agama mengatasi bentuk-bentuk institusionalnya dengan memusatkan perhatian pada arti yang dianggap orang ada pada bentuk-bentuk institusional itu.

Keberhasilan tersebut diatas berkaitan dengan sifat studi psikologis agama yang empiris, deskriptif dan tidak bersifat normatif, sehingga berlaku bagi siapa saja dan dimana saja, apapun agamanya. Hanya saja pada saat psikologi membicarakan tentang manusia dan

[4] R.W. Crapps, *op.cit.*, hlm. 19.

perilakunya termasuk didalamnya tentang perilaku agamanya, studi ini mulai dipertanyakan.

Sebagai contoh, jika dikatakan oleh Freud bahwa gagasan *religious* manusia pada dasarnya sangat berkaitan dengan pengalaman masa kanak-kanak yang terepresi dalam pikiran tak sadar, tentang kebutuhan proteksi otoriter seorang ayah. Ayah duniawi sebagai figur penuh kebajikan sekaligus otoriter. Lama kelamaan anak menemukan kelemahan-kelemahan ayahnya yang berupa kegagalan-kegagalan dalam melindungi mereka. Selanjutnya pikiran tak sadar tersebut menggambarkan ilusi seorang ayah surgawi (Tuhan) yang akan melindungi dari bencana alam dan menyelamatkan dari kematian. Menurut Freud pertahanan terhadap ketidakberdayaan sebagai anak inilah yang memberikan sifat-sifat perangai pada reaksi orang dewasa terhadap ketidakberdayaan yang harus diakuinya – reaksi itulah yang membentuk agama.[5]

Oleh karena itu, bagi Freud "semua yang disampaikan sebagai ajaran, bukan hasil pengendapan pengalaman, atau hasil akhir perenungan, semua itu adalah ilusi, pemenuhan keinginan kanak-kanak --- dan rahasia kekuatan ajaran itu terletak pada keinginan manusia tersebut.[6]

Freud mengakui bahwa dia hanya menemukan asal-usul gagsan Tuhan, dan gagasan itu diyakini benar adanya. Freud berharap setelah kita memahami asal-usul agama ini menurut Rolston dalam psikoanalisa ini tidak ada dalih akan ilmu yang bebas nilai, ide-ide Freud bukan nonteologis melainkan antiteologis.[7]

Gagasan bahwa Tuhan mewujud dalam pikiran para teis, sebagai gambaran tak sadar, analogi dan perluasan dari pengalaman mereka

---

[5] Homes Rolston, 1987, *Science and Religion*,New York, Random House, hlm. 161.
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid*, hlm.233.

akan seorang ayah dunawi, akan menimbulkan permasalahan. Jika semua keyakinan ditentukan lewat pengarahan tak sadar dan semua kebebasan bernalar secara sadar sesungguhnya merupakan rasionalisasi semabarangan yang menyembunyikan hal ini, maka tidak ada lagi kesempatan sama sekali untuk mengevaluasi keyakinan, [8] baik keyakinan beragama maupun keyakinan Freud.

Implikasi lebih jauh dapat ditemukan pada semua perilaku moral, *altruisme* misalnya adalah tipuan. Moralitas manusia sesungguhnya dikendalikan oleh dorongan-dorongan tak sadar yang muncul dari *Id* dan naluri. *Altruisme* kita selalu dibarengi dengan upaya-upaya tak sadar untuk mencari kepentingan diri sendiri --- hal ini berarti *altruisme* sdar sama dengan egoisme tak sadar, dalam hal ini Rolston memberikan komentar "*altruisme* bukan tipuan, melainkan salah satu watak terdalam manusia." Laporan Freud tentang moral dinilai Rolston sama mentahnya dengan laporan dia tentang agama.[9]

Demikian juga saat behaviorisme menjelaskan bahwa penentu yang sebenarnya dari kepribadian manusia (termasuk kepribadian agamanya) adalah stimulus lingkungan dengan menafikan pikiran dan direduksi dalam sistem yang sangat simple "sebab-akibat". "Dari perspektif agama pelaku personal dibawah kontrol dan prediksi kausal akan berbenturan dengan masalah tanggung jawab moral agama."[10] Para behavioris ingin mempertahankan logika kausal, mengabaikan kesadaran, dan melihat perilaku yang dihasilkan tanpa kecuali, sebagai respon yang dihasilkan oleh stimulus semata, berarti tidak ada yang namanya pelaku rasional yang sadar diri.[11]

Disamping itu, dogma sentral bahwa perilaku dibentuk secara kausal lewat stimulus lingkungan dan tidak perlu merujuk kesadaran

---

[8] *Ibid.*
[9] *Ibid*, hlm. 166.
[10] *Ibid*, hlm. 156-157.
[11] *Ibid*, hlm. 174.

sesungguhnya akan menimbulkan kesulitan tersendiri bagi ahli teori perilaku --- mereka akan kehilangan otoritasnya untuk secara menyakinkan menegaskan kelayakan teori-teori mereka sendiri, apalagi untuk membujuk kita agar memilih sudut pandangnya, padahal pikiran itu sifatnya khayalan belaka.[12] Konsekuensi lebih lanjut akan muncul apa yang disebut Rolston sebagai "*split-theorizing*" yakni "*holding theory for others, another for oneself*"[13] artinya apa yang dimaksud oleh Rolston dengan *split-theorizing* atau teori yang terbagi : adalah meyakini satu teori untuk orang lain dan teori yang lain untuk dirinya sendiri. Oleh karena itu dibutuhkan kesederajatan perubahan (*understanding of equals*)[14] dimana subyek kajian memiliki daya-daya yang sama sebagaimana daya pemecahan masalah yang dimiliki sang ilmuwan yang mendefinisikan subjek kajian itu.

Sementara itu bagi aliran Humanistik, kehidupan manusia bukanlah produk yang dihasilkan oleh keinginan di pikiran tak sadar, juga bukan respons yang ditentukan oleh stimulus lingkungan. Kehidupan manusia hidup dalam kemandirian personal. Abrahan Maslow menyebutnya sebagai "aktualisasi diri". Di dalam parameter genetik dan parameter lingkungan, hidup saya "terserah pada saya", saya bebas mewujudkan motivasi-motivasi ini.[15]

Konsep aktualisasi diri Maslow ini pada aspek-aspek tertentu dinilai memiliki kesamaan karakteristik dalam agama klasik[16] (aspek-aspek pertanggungjawaban moral personal misalnya), namun bagi Rolston konsep ini tidak melibatkan moral secara *preskriptif*, melainkan hanya secara *deskriptif*. Psikiater menggambarkan *bentuk* (*form*) kehidupan personal tetapi tidak menentukan *kandungan* (*content*) materialnya.[17]

[12] *Ibid*, hlm. 175.
[13] *Ibid*, hlm. 158.
[14] *Ibid*, hlm. 153.
[15] *Ibid*, hlm. 188.
[16] *Ibid*, hlm. 186.
[17] *Ibid*, hlm. 196.

Padahal menurut Rolston "ketika ilmu mulai menyentuh masalah makna, alat-alat yang dimilikinya sudah terasah dengan baik sekali, seperti observasi, eksperimen, analisa kausal dan fungsional, semuanya ini kurang memadai untuk tugas itu. Dalam hal ini kecapakap wawasan humanistikl dan religius yang ditemukan dalam ajatan klasik dan dalil agama, menjadi semiakin diwajibkan.

Dalam bentuk formalnya, teori humanistik hanya setengah benar dan tidak punya arah yang signifikan. "Slogan-slogan", " kreatiflah", "manusiawilah", "aktualisasikan dirimu" ... semua ini dinilai Rolston memang cukup baik sebagai senjata untuk menaklukkan aliran behavior dan berfungsi sebagai model yang tidak diberikan Freud. Namun sesungguhnya tidak ada kritik atau saran terkait arah dalam aktualisasi diri ini, dan terlalu banyak "terserah pada saya". Oleh karena itu, aktualisasi diri adalah genus kosong tanpa isi spesifik. [18] Padahal pada agama yang sudah matang dapat menyediakan kandungan aktual bagi orang yang berfungsi penuh agar nyaman di dalam dunianya, dan dalam hal ini bertentangan dengan Freud yang menganggap semua agama adalah ilusi dan neorosis. Dengan berkerudung istilah-istilah ini, makna tentang sakral, yang pernah diabaikan oleh ahli teori perilaku dengan penyerdehanaan mereka terhadap segala hal menjadi stimuli kausal, bisa dikembalikan ketempatnya semula. Psikiater menurut Rolston dapat mendokumentasikan kesehatan makna yang ditemukan untuk hidup atau ketidaknyamanan karena tidak memiliki makna dalam kehidupan sekuler. Baik psikiater maupun ahli-ahli psikologi dengan ilmu-ilmu mereka tidak dapat menjelaskan makna kehadiran manusia di dunia.[19]

Disamping itu konsep aktualisasi diri "sebagai kemandirian personal juga menyisakan persoalan" sejauhmana ada diri yang memadai

[18] *Ibid*, hlm. 191.
[19] *Ibid*, hlm.190

dalam membangkitkan integritasnya sendiri?[20] Aliran behavior menghapuskan diri (*self*), karena terlampau mengandalkan kekuatan jasmani, sementara psikologi humanistik menampilkan diri dalam mencari hubungan dengan lingkungannya. Namun anehnya, tulis Rolston "diri mengalami eksodus dari alam, masuk ke kepribadian yang berdikari". Ilmu ini juga tidak memberikan etos yang menafsirkan bagaimana orang secara bermakna digabungkan dengan lingkungan alamnya. Psikologi humanistik menghendaki diri bebas dalam budaya sebagai pembawa makna bagi diri, yang kalau tidak demikian akan lenyap dan tidak berdaya apa-apa di dalam pendidikan ini.[21]

Tidak terdapatnya model apapun tentang budaya sebagai makna bagi diri sendiri juga tergambar dalam pandangan humanistik tentang agama. Sebagaimana ditulis Rolston "ketika Freud seakan mempsikoanalisakan ilusi agama dan aliran behavior mencanangkan dirinya sendiri sebagai pengganti agama, psikologi humanistik hampir-hampir bersikeras memberikan semacam tugas agama kepada manusia."[22] Dengan kata lain agama adalah potensi manusia sendiri tanpa campur tangan lingkungan sosial, atau bahkan pendidikan "sebab jika tidak demikian, hal itu menurut Carl Ragers justru akan menggagalkan aktualisasi diri dan berakibat merendahkan kemanusian seseorang."[23]

Apa yang diperlukan bagi Rolston adalah "sebuah model interaktif, sebuah model ekologis yang mengungguli wawasan-wawasan kedua ilmu tersebut (behavior dan humanistik) dibawah satu paradigma yang lebih luas. Namun, ilmu yang terpadu seperti itu, atau interaksi dan kesatuan ilmu dan agama, belum menjadi kenyataan.[24]

---

[20] *Ibid*, hlm. 191.
[21] *Ibid*, hlm. 192.
[22] *Ibid*, hlm. 187.
[23] *Ibid*, hlm. 189.
[24] *Ibid*, hlm. 192.

Gagasan Rolston tersebut, tentu saja bukan satu-satunya gagasan yang ada,[25] namun secara keseluruhan dapat disimpulkan bahwa gagasan-gagasan tersebut menandai munculnya kesadaran dari para ilmuwan tentang pentingnya psikologi yang memiliki *content* (isi) preskriptif serta aspek aksiologis sehingga ilmu di pelajari bukan demi ilmu itu sendiri, namun lebih dari itu demi kehidupan manusia yang lebih baik lagi sesuai dengan ajaran agama masing-masing. Munculnya terma-terma psikologi islami, psikologi pastoral, psikologi sufistik adalah contoh konkrit dari adanya kecenderungan tersebut diatas, kecenderungan untuk menginteraksikan antara psikologi dan agama.

Bentuk-bentuk Interaksi Psikologi dan Agama

Dalam sejarah panjang hubungan antara psikologi dan agama setidaknya mengambil 3 bentuk interaksi.

Pertama, studi agama yang dilakukan oleh para psikolog. Inilah yang disbeut sebagai psikologi agama. Hal ini seperti yang dilakukan oleh William James dengan menganalisis tentang keanekaragaman pengalaman keagamaan secara individual. Dari beraneka ragam pengalaman agama itu James kemudian membedakan dalam tipe tertentu, misalnya antara pengakuan yang bersifat *a dull-habit* dan yang bersifat *acute-fever*. Antara tipe *healthy minded* dan tipe *suffering minded* seperti yang telah dijelaskan pada bab sebelumnya.

Kedua, psikologi dan agama berinteraksi dalam bentuk pengetahuan psikologis dipergunakan untuk membimbing pekerjaan para profesor dalam membimbing jemaatnya atau yang sering disebut sebagai konseling pastoral. Bentuk interaksi yang *ketiga* ialah meng-

---

[25] Gagasan serupa misalnya, *"can theological concepts gain status in the psychology of religion?"* baca Bernard Spilka dkk, *The Psychology of Religion on Empirical Approach*, 1985, New Jersey, Prentice Hall, INC, hlm. 320.

gunakan penemuan psikologis untuk "merevisi, menafsirkan kembali, mendefinis, mendukung atau membuang tradisi-tradisi agama yang sudah ada."[26]

Dalam ketiga bentuk interaksi tersebut, agama tidak pernah menjadi mitra yang sejajar. Oleh karena itu Jones sebagaimana dikutip oleh Jalaludin Rakhmat[27] mengusulkan tiga bentuk interaksi yang lain. *Pertama*, interaksi *kritis-evaluatif*. Pada bentuk interaksi ini, peneliti menguji dan mengevakuasi teori-teori psikologi, apakah teori-teori itu tidak bertentangan dengan keyakinan agamanya. Dalam konteks ini psikologi diletakkan dibawah "mikroskop" gama, dan bukan agama ditelaah psikologi. Sebagai contoh banyak evaluasi dikemukakan oleh para ilmuwan muslim maupun lainnya terhadap psikologi behaviorisme tentang skema stimulus-respon dalam menjelaskan prebuatan manusia.

Kedua, intraksi konstruktif. Pada bentuk interaksi ini keyakinan dan pandangan keagamaan memberikan kontribusi yang positif untuk kemajuan sains. Agama merubah psikolog untuk melihat dunia dengan cara baru - membentuk persepsi baru tentang data dan teori. Ajaran agama tidak menjadi sumber data untuk mengevaluasi teori, tetapi ia menjadi "kacamata" yang mempengaruhi apa yang kita lihat sebagai data atau kita rumuskan sebagai teori. Sebagai contoh kita memerlukan penelitian lebih banyak tentang efek dzikir pada pengalaman beragama. *Ketiga*, interaksi dialogis dan dialektis. Dalam bentuk interaksi ini, psikologi tidak mengarahkan agama kepada jalan yang dikehendakinya dan agama tidak memaksakan sains untuk tunduk pada kehendaknya. Agama membawa psikologi dengan memberikan

[26] Jalaludin Rakhmat, 2003, *Psikologi Agama*, Jakarta, PT. Mizan Pustaka, hlm. 136-138.

[27] *Ibid*, hlm. 139-143.

perspektif yang berbeda. Sementara, psikologi membantu agama untuk melihat kehidupan yang berbasiskan pengalaman empiris.

Religious Psychology; Interaksi Konstruktif Antara Psikologi dan Agama

Newton Malony pada kata pendahuluannya dalam buku yang ditulisnya *The Psychology of Religion for Ministry*, menyebutkan bahwa ada perbedaan antara *psychology of religion* dan *religious psychology*. *Psychology of religion* (psikologi agama) di definisikan sebagai studi tentang perilaku agama seseorang. Sementara *religious psychology* adalah psikologi yang biasanya dimaksudkan untuk menolong seseorang mengamalkan ajaran agama dalam kehidupan mereka.[28]

Menurut Malony *psychology of religion* lebih interes pada pendeskrisian (*describing*) ketimbang pada penjelasan (*explaining*). Yang kedua *psychology of religion* lebih fokus pada perasaan (*feeling*) daripada keyakinan (*beliefs*).[29] Yang ketiga, *psychology of religion* lebih menekankan bentuknya (*style*) atau disebut *form*[30] (menurut Rolston) ketimbang pada isi materialnya (*content*).[31]

Berbeda dari *psychology of religion*, *religious psychology* dalam kerja operasionalnya memberikan wawasan yang lebih luas yaitu adanya eksplorasi disamping deskripsi, adaya aspek *beliefs* (kepercayaan agama) bukan hanya aspek perasaan-perasaan keagamaan saja, dan juga terdapatnya isi materialnya (*content*) yakni ajaran agama tertentu.[32]

[28] H. Newton Malony, 1995, *The Psychology of Religion for Ministry*, New York, Paulist Press, hlm.3

[29] *Ibid*. hlm. 4.

[30] Holmes Rolston, *op.cit.*, hlm. 190.

[31] H. Newton Malony, *op.cit.*, hlm. 47.

32 Yang dimaksud *explaining*, oleh Malony adalah *explaining religious behavior*, aspek *beliefs*. Maksudnya adalah pandangan theologi tertentu, sebagai contoh

Perbedaan karakteristik-karakteristik tersebut sesungguhnya dikarenakan ada perbedaan orientasi pada kedua studi tersebut. Jika *Psychology of Religion* (Psikologi Agama) sebagaimana telah dijelaskan pada Bab I orientasinya bersifat normatis.[33] maka *religious psychology* sesuai dengan orientasinya untuk menolong seseorang mampu mengaplikasikan ajaran agama dalam kehidupan seseorang, maka studi ini memberi *content* preskriptif pada operasional studinya.

Uraian-uraian tersebut diatas menyiratkan pemahaman bahwa *religious psychology* dengan segala karakteristiknya merupakan interaksi psikologi dan agama dalam bentuk interaksi yang konstruksi. Dari *religious psychology* inilah muncul berbagai derivasinya, seperti psikologi islami[34], psikologi islam,[35] psikologi pastoral[36] atau yang lainnya.

saat psikologi menyebarkan tentang maturitas agama, maka harus diberi penjelasan maturitas agama dari sudut pandang agama pemeluknya (hlm. 51). Sementara aspek isi (*content*) Malony mencontohkan karakteristik maturitas agama yang ditulis oleh Pruysek dengan memberikan aplikasi ajaran Kristen (hlm. 47-49)

[33] Hal ini seperti ditulis oeh Rolston *"the psychological theories do constrain the religions theories up to a point, they demarcate the area of possible normative religious theories"*. Selengkapnya baca Holmes rolston, op.cit, hlm. 190.

[34] Psikologi Islami, misalnya digunakan dalam buku "Psikologi Islami", 1994, tulisan Djamaludin Amroh dan Fuad Nashori S.

[35] Psikologi Islam, misalnya digunakan dalam buku "Psikologi Islam", 2001, editor ; M. Thojibi dan M. Ngemron

[36] Psikologi Pastoral, misalnya dalam desertasi Sekar Ayu Ariayani, 2003, Psikologi Islami dan Psikologi Pastoral; IAIN Yogyakarta.

DAFTAR PUSTAKA

Alfaruqi, Ismail 1981. *Religious Experience in Islam*, Aleftheria Wasim (pent), Yogyakarta: Fak. Ushuludin IAIN Sunan Kalijaga

Ali, Mukti. 1973, *Ilmu Perbandingan Agama*. Yogya: Yayasan Annida

Allport, GW. 1976. *The Individual and His Religion*, New York: The MacMillan Company

Ancok, Djamaludin, Fuad Nashori Suroso, 1994, *Psiokologi Islam*, Yogya: Pustaka Pelajar

Bartlett, S.F. 1950. *Religion as Experience, Belief, Action*, London: Oxford University Press

Berner, David G. (ed), 1985, *Encyclopedia of Psychology*, Michigan USA,

Bertens, K. 1984, *Sigmund Freud: Memperkenalkan Psikoanalisa*, Jakarta: PT. Gramedia

Chaplin, J.B., 1997, *Dictionary of Psychology*, New York: Dell Publishing Co.,

Clark, W.H. 1958, *The Psychology of Religion*, New York: The Macmillan Company

Crapps, Robert W. 1993, *Dialog Psikologi dan Agama*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius

Daradjat, Zakiyah. 1979. *Ilmu Jiwa Agama*. Jakarta: Bulan Bintang

Dister, Nico Syukur. 1982, *Pengalaman Dan Motivasi Beragama*, Jakarta: Lappenas

Donovan, Peter. 1979, *Interpreting Religious Experience*, London: Sheldon Press

Driyarkara, Nicolaus. 1978. *Percikan Filsafat*. Jakarta: PT. Pembangunan

Freud, Sigmund. 1928, *The Future of Illusion*, dikutip dari David G. Benner (ed) 1985, *Encyclopedia of Psychology*, Michigan USA: Bajer Book House Company.

Fromm, Erich. 1976. *Psychology Analysis and Religion*, London: Yale University Press

Goble, Frank G. 1993. *Madzhab Ketiga, Psikologi Humanistik Abraham Maslow*, Yogyakarta: Kanisius,

Gunarsa, Singgih Dirga. 1996, *Pengantar Psikologi*, Jakarta: Sumber Widya

H.J. Eysenck dan Arnold W, 1974, *Encyclopedia of Psychology*, New York: Herder and Herder

Hornby, AS, 1974, *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, London: Oxford University Press

Hornby, AS. 1974, *Oxford Advanced Learners' Dictionary of Current English*, London: Oxford University

Iqbal, M. 1958. *The Reconstruction of Religious Thought Islam*, Lahore: The Ashraf Press,

James, William. 1920, *The Varieties of Religious Experience*, London: Orgmans Green and Co.

Johnson, Paul E. 1945, *Psychology of Religion*, New York: Abingdon Press

Kasiran, Muh. 1983, *Ilmu Jiwa Perkembangan*, Surabaya: Usaha Nasional

Macmurray. John, 1936, *The Structure of Religious Experience*, London: Yale University Press

Malony, H. Newton (ed). 1977. *Current Perspective in The Psychology of Religion*. America: W.B Ferdinands Publishing Company

Malony, H. Newton, 1995, *The Psychology of Religion for Ministry*, New York: Paulist Press

Malony, H. Newton, Clark WH. (at all), 1974, *Religions Experience, Its Nature and Function in The Human Psycho*, USA: Charless C. Thomas Publisher

Moses, David H. 1950. *The Structure Truth and The Relation between Religions*, Mysore: The Wesley Press and Publishing House

Nasution, Harun. 1973, *Filsafat dan Misticisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang.

Pratt, J.B. 1930. *The Religious Consciousness: A Psychological Study*. New York: The Macmillan Company

R.H Thouless, 1971, *An Introduction to The Psychology of Religion*, London: Cambridge University Press

Rahmat, Jalaluddin. 2003. *Psikologi Agama, Sebuah Pengantar*, Jakarta: Mizan

Roĺston, Homes. 1987, *Science and Religion*, New York: Random House

Shaffer, David R. 1988, *Development Psychology 2*, California: Cole Publishing

Spinks, G. Stephen. 1967, *Psychology And Religion*, Boston: Beacon Press

Strickland, Francis L. 1924. *The Psychology of Religious Experience*, New York: Abingdon Press

Ulumul Qur'an, No:4 Vol.V. 1994:3.

Underhill, Evelyn. 1960, *Mysticisme*, London: University Paper Back

Wach, Joachim. t.t. *Types of Religious Experience*, Chicago: The University of Chicago Press,

Weaterhead, Leslie D., t.t., *Psychology, Religion and Healing*, New York: Abingdon Press

Wolf, Werner (ed). 1956, *Psychiatry and Religion*, New York: MD Publication, Inc